

UC-NRLF
$B 143 911
BD
215
B7
Aus
Natur und Geisteswelt
730
W. Bruhn
Glauben und
Wissen
YC136926
B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

Die Sammlung

„Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr über 800 Bändchen umfassend, bietet wirkliche „Einführungen" in die Hauptwissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen, seit ihrem Entstehen (1898) den Gedanken dienend, auf denen die heute so mächtig entwickelte Volkshochschulbewegung beruht. Sie will jedem geistig Mündigen die Möglichkeit schaffen, sich ohne besondere Vorkenntnisse an sicherster Quelle, wie sie die Darstellung durch berufene Vertreter der Wissenschaft bietet, über jedes Gebiet der Wissenschaft, Kunst und Technik zu unterrichten. Sie will ihn dabei zugleich unmittelbar im Beruf fördern, den Gesichtskreis erweiternd, die Einsicht in die Bedingungen der Berufsarbeit vertiefend. Diesem Bedürfnis können Skizzen im Charakter von „Auszügen" aus großen Lehrbüchern nie entsprechen, denn solche setzen eine Vertrautheit mit dem Stoffe schon voraus.

Die Sammlung bietet aber auch dem Fachmann eine rasche zuverlässige Übersicht über die sich heute von Tag zu Tag weitenden Gebiete des geistigen Lebens in weitestem Umfang und vermag so vor allem auch dem immer stärker werdenden Bedürfnis des Forschers zu dienen, sich auf den Nachbargebieten auf dem laufenden zu erhalten.

In den Dienst dieser Aufgabe haben sich darum auch in dankenswerter Weise von Anfang an die besten Namen gestellt, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden.

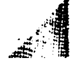
So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bändchen liegen, bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet, bereits in 2. bis 8. Auflage vor, insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden.

Wenn eine Verteuerung der Sammlung infolge der außerordentlichen Steigerung der Herstellungskosten – sind doch die Löhne auf das Acht- bis Zehnfache, die Materialien auf das Zwölf- bis Fünfzehnfache gestiegen – auch unvermeidbar gewesen ist, wie bei anderen „billigen" Büchern, z. B. den Reclamheften, so ist der Preis doch entfernt nicht in dem gleichen Verhältnis gestiegen, und auch jetzt ist ein Bändchen „Aus Natur und Geisteswelt" wohlfeil, im Gegensatz zu den meisten Gebrauchsgegenständen.

Jedes der meist reich illustrierten Bändchen
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im September 1921. **B. G. Teubner**



Bisher sind zur Kulturgeschichte erschienen:

Primitive Kultur und allgemeine Volkskunde.

Der Mensch der Urzeit. Vier Vorlesungen aus der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. Von Dr. A. Heilborn. 3. Aufl. Mit 47 Abbildungen. (Bd. 62.)
Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch. Von Geh. Bergrat Prof. Dr. G. Steinmann. 2. Aufl. Mit 24 Abbildungen. (Bd. 302.)
Allgemeine Völkerkunde. 3 Bände. I. Bd.: Feuer, Nahrungserwerb, Wohnung, Schmuck und Kleidung. Von Dr. A. Heilborn. Mit 54 Abb. (Bd. 487.) II. Bd.: Waffen und Werkzeuge … Von Dr. A. Heilborn. Mit 51 Abb. … Dr. K. Th. Pr…
German… … Stein-hausen.

Antike K…

Palästin… … ngen und Forschung… (Bd. 260.)
Palästin… … Freiherr von Sod… (Bd. 6.)
Antikes… … eisigke. Mit 1 T…
Das Gr… … r Dr. A. v. Scal…
Kulturk… … ng. Auflage. …
Die Rel… … (Bd. 457.)
Pompej… … Duhn. 3. Aufla… (Bd. 114.)
Das alt… … (Bd. 386.)
Die röm…
Soziale… … (Bd. 22.)
Antike…
Das Al… … n. Von Oberlehre…
Das Al… … Reg.-Rat Prof. Dr. …

Deutsche …

Deutsch… … Studienrat Konrektor … (Bd. 689.)
Deutsch… … emeines. Sprache u… (Bd. 645.)
Die deu… … Dr. O. Weise. … 0 Tafeln und eine…
Heimatz… … und Gesetzgebung…
Kulturg… … Ranck. 3. Aufla…
Das de… … (Bd. 192.)
Deutsche… … (Bd. 342.)
Deutsche… … (Bd. 518.)
Das de…
Die deu… … (Bd. 262.)
Das de…
Die deu… … (Bd. 296.)
Familienforschung. Von Dr. E. Devrient. 2. Aufl. Mit 6 Abb. im Text. (Bd. 350.)

Kultur des Mittelalters.

Mittelalterliche Kulturideale. Von Professor Dr. V. Vedel. 2 Bände. I. Bd.: Heldenleben. (Bd. 292.) II. Bd.: Ritterromantik. (Bd. 293.)
Deutsche Städte und Bürger im Mittelalter. Von Geh. Reg.-Rat Oberschulrat Professor Dr. B. Heil. 4. Auflage. (Bd. 43.)
Der Zug nach dem Osten. Die kolonisatorische Großtat des deutschen Volkes im Mittelalter. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. K. Hampe. (Bd. 731.)

Politische Kultur. Kriegswesen.

Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins. Von Professor Dr. P. Joachimsen. 2. veränderte Aufl. (Bd. 511.)

Das Deutschtum im Ausland vor dem Weltkriege. Von Prof. Dr. R. Hoeniger. 2. Aufl. (Bd. 402.)

Die großen Sozialisten. Von Dr. Fr. Muckle. 4. Aufl. 2 Bände. I. Owen, Fourier, Proudhon. II. Saint-Simon, Pecqueur, Buchez, Blanc, Rodbertus, Weitling, Marx, Lassalle. (Bd. 269/70.)

Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 8. Auflage. (Bd. 2.)

Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation. Von Pfarrer Dr. phil. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)

Kulturgeschichte des Krieges. Von Prof. Dr. K. Weule, Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Bethe, Prof. Dr. B. Schmeidler, Prof. Dr. A. Doren, Prof. Dr. P. Herre. (Bd. 561.)

Große Feldherren. Von Major F. C. Endres. I. Vom Altertum bis zum Tode Gustav Adolfs. Mit Karten. II. Von Turenne bis Hindenburg. Mit 1 Titelbild u. Karten. (687/88.)

Wirtschaftliche Kultur.

Deutsches Wirtschaftsleben. Auf geographischer Grundlage geschildert. Von Prof. Dr. Chr. Gruber. Neubearbeitet von Dr. H. Reinlein. 4. Auflage. (Bd. 42.)

Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im letzten Jahrhundert. Von Geh. Reg.-Rat Professor Dr. L. Pohle. 4. Auflage. (Bd. 57.)

Geschichte des Welthandels. Von Realgymnasial-Dir. Professor Dr. M. G. Schmidt. 3. Auflage. (Bd. 118.)

Geschichte des deutschen Handels seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Dir. Prof. Dr. W. Langenbeck. 2. Aufl. Mit 16 Tabellen. (Bd. 237.)

Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Geh. Schulrat Dir. Dr. E. Otto. 5. Auflage. Mit 23 Abbildungen auf 8 Tafeln. (Bd. 14.)

Geschichte des deutschen Bauernstandes. Von Prof. Dr. H. Gerdes. 2., verb. Aufl. Mit 22 Abbildungen. (Bd. 320.)

Grundriß der Münzkunde. 2. Aufl. Bd. I: Die Münze nach Wesen, Gebrauch u. Bedeutung. Von Hofrat Prof. Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. Mit 56 Abb. im Text. (Bd. 91.) Bd. II: Die Münze in ihrer geschichtlichen Entwicklung vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. H. Buchenau. (Bd. 657.)

Die Städte. Geographisch betrachtet. Von Prof. Dr. K. Hassert. Mit 21 Abb. (Bd. 163.)

Geistige Kultur.

Mystik in Heidentum und Christentum. Von Prof. Dr. Edv. Lehmann. 2. Aufl. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung von Anna Grundtvig geb. Quittenbaum. (Bd. 217.)

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Geh. Rat Prof. Dr. C. Bezold dargestellt von Geh. Hofrat Prof. Dr. F. Boll. 2. Aufl. Mit 1 Sternkarte und 20 Abbildungen. (Bd. 638.)

Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)

Theosophie u. Anthroposophie. Von Privatdoz. Studienr. Dr. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von Prof. Dr. Fr. Paulsen. 4. Aufl. von Prof. Dr. W. Münch. Mit 1 Bildnis Paulsens. (Bd. 99/100.)

***Geschichte des deutschen Studententums.** Von Dr. W. Bruchmüller. (Bd. 477.)

Der Leipziger Student v. 1409 bis 1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte. Von Geh. Schulrat Dir. Dr. Ed. Otto. 3. Aufl. Mit 12 Abb. im Text. (Bd. 45.)

Die deutsche Frauenbewegung. Von Dr. Marie Bernays. (Bd. 761.)

Gesellschaft und Geselligkeit in Vergangenheit und Gegenwart. Von Susanne Trautwein. (Bd. 706.)

Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Geh. Studienrat Professor Dr. O. Weise. 4. Auflage. Mit 28 Abbildungen. (Bd. 4.)

Das Zeitungswesen. Von Dr. H. Diez. 2., durchgesehene Aufl. (Bd. 328.)

Das Theater. Vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. Chr. Gaehde. 3. Aufl. Mit 17 Abbildungen. (Bd. 230.)

Der Schauspieler. Von Prof. Dr. Ferd. Gregori. (Bd. 692.)

Die mit * bezeichneten und weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

730. Band

Glauben und Wissen

Von

Lic. Wilhelm Bruhn
Privatdozent in Kiel



Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1921

Inhalt.

Einführung.

Es ist die Bestimmung des lebenden Geschlechtes, in eine Zeit des Chaos hineingeboren zu sein. Dem, der die Dinge als bloße Tatsachen nimmt, mag dies ein Fluch erscheinen; denn er sieht nur das Gegenwärtige, und das ist Unruhe, Haltlosigkeit, Zerrissenheit. Aber die Gegenwart hebt sich auf im Zukünftigen und das Sein im Werden. Auch das Chaos der Gegenwart ist Glied in der Kette der Entwicklung. Dieser Satz hört nicht auf, Wahrheit zu sein, wenn wir das neue Leben noch nicht wahrzunehmen vermögen. Wir sollten uns durch das Niederdrückende der Tatsachen den Mut nicht rauben lassen, mehr als nur Tatsachen in ihnen zu sehen, nämlich Zeichen neuer Lebensformen, die unter Schmerzen geboren sein wollen.

Dieser entwicklungsgeschichtliche Gesichtspunkt allein macht die Gegenwart erträglich. Das gilt zuerst für diejenigen Wirren, die sich dem Blick zunächst aufdrängen: die politischen und sozialen. Aber es werden noch andere Schlachten heute geschlagen als vorm Feind und auf dem Pflaster: die des um Erkenntnis ringenden Menschengeistes, der heute tausendjährige Werte unter seinen Händen zerrinnen fühlt und sich neuen entgegenreckt. Auch auf dem Gebiet des reinen Geistlebens ist der gegenwärtige Zustand das Chaos. Zu dem Gegeneinander der Wissenschaften, philosophischen Systeme und religiösen Anschauungen kommt noch das Gespenst der Un- und Halbkultur, das sich gegen alles Geistleben zerstörend erhebt, teils als die erschreckend wachsende Verständnislosigkeit breitester Schichten, teils als die Überheblichkeit, mit der ein unwissendes Denken die Probleme an sich reißt und alles, was in jahrhundertelanger Arbeit fest und gewiß geworden war, unter einer mystizistischen Flutwelle zu begraben droht.

All dies Gegeneinander aber verrät schließlich die Grundlinien einer bestimmten Problemstellung, auf die hin alle anderen kristallinisch zusammenschießen. Das ist die große Ur- und Kernfrage: Glauben oder Wissen? Glauben und Wissen waren die beiden feindlichen Brüder, deren Fehde die Geister in Atem hielt, seit es eine Geschichte geistigen Werdens gibt. Heute aber scheint es zwischen ihnen zur Entscheidungsschlacht kommen zu sollen oder vielleicht zu der letzten großen Auseinandersetzung, die der Versöhnung vorausgeht. Denn alle Geisteskämpfe der Gegenwart spitzen sich hierhin zu. Einerseits ist schon seit Jahrzehnten und vollends nach den Leiderfahrungen des Weltkriegs mit seinen Folgeerscheinungen der Drang nach dem Übersinnlichen der Grundzug unseres Geisteslebens geworden. Anderseits sind wir doch ein durch und durch rationales Geschlecht, sind es geworden durch die Kantische Philosophie und durch die Siege des Denkens in Naturwissenschaft und Technik, die uns vor dem Kriege groß gemacht hatten. So ist ein starkes Gottsuchen lebendig geworden; aber es ist noch unklar über sich selbst und vor allem: es steht den Mächten des Wissens mit einer hilflosen Ohnmacht zur Fühlungnahme gegenüber. Harmonie von Glauben und Wissen, das ist das ersehnte Ziel, aber die Wege dahin sind noch dunkel. Der Glaube möchte zugleich ein Wissen sein, das Wissen seinerseits in das übersinnliche Gebiet des Glaubens übergreifen. Das ist die geistige Krise der Gegenwart.

Hier Klärung zu schaffen, ist das Gebot der Stunde. Es kann nur auf der Grundlage der Selbstbesinnung auf das Wesen des Glaubens einerseits, dasjenige des Wissens andererseits erfüllbar sein.

I. Grundlegung.

1. Die Tatsache des Konflikts.

Die landläufigen Vorstellungen von Glauben und Wissen. Die Begriffe Glauben und Wissen leben im allgemeinen Bewußtsein nicht als deutlich herausgearbeitete Wesensbestimmungen, sondern nur als fließende Allgemeinvorstellungen. Die Definitionen der Theologen und Philosophen finden hier kein Echo. Es kommt dem Durchschnittsgebildeten nicht bei, mit den Gelehrten nach

dem Wesen der Bewußtseinstätigkeiten zu fragen, die er instinktiv ausübt; denn der Kampf ums Dasein läßt ihm nicht Zeit und Kraft, die Wurzeln seines Geistlebens vor der betrachtenden Anschauung bloßzulegen. Was der Wissenschaftler sich mühsam erarbeitet, sucht er sich auf direkterem und bequemerem Wege durch ein unmittelbares Herausfühlen der Wirklichkeit aus der Fülle der Erscheinungen zu ertasten. Daher hat sein Ergebnis nichts Kompliziertes und Problematisches an sich; daher läuft es aber auch Gefahr, am innersten Kern der Dinge vorbeizutasten, und diese Gefahr wird verschärft durch ein naives Sicherheitsgefühl, welches ein Sichanpassen an fremde Vorstellungen ablehnt und durch solche Starrheit die Möglichkeit des Fortschritts und Ausgleichs von vornherein in Frage stellt. Man fragt sich in Wahrheit nicht selbst, sondern läßt sich die Antwort kurzerhand vom Leben geben. Man geht ja mit Glaubenden und mit Wissenden um, und der Eindruck, der als der Niederschlag dieses Umgangs von selber im Bewußtsein Gestalt gewinnt, wird als Wesen des Glaubens und Wissens genommen. Auf diese Weise werden die beiden Funktionen des Bewußtseins als solche in ihrem Anderssein überhaupt nicht erfaßt, sondern nur in ihrer Wirkung nach außen hin, nämlich in ihren vorliegenden Ergebnissen. Die Bewußtseinsinhalte des Geglaubten und des Gewußten und diese wieder nicht in ihrer Gesamtheit und in scharfer Abgrenzung, sondern nur in dem Ausschnitt, in dem sie dem einzelnen bekannt wurden, werden mehr gefühls- als erkenntnismäßig zur Einheit eines Allgemeinbegriffes verdichtet und einander gegenübergestellt.

So kommt die Vorstellung zustande, als ob das Wesen des Glaubens in einer Summe von Meinungen über übersinnliche Dinge bestehe. So bei dem Kirchengläubigen selber, den wir zuerst fragen werden. Sein Glaube ist der Inbegriff gewisser religiöser Überzeugungen, im Anschluß an die Autorität der Kirche erworben und festgehalten, teils weniger, teils mehr zu begrifflicher Klarheit ausgeprägt und mit gefühlsmäßigem Eigenleben beseelt. So auch bei dem Nichtgläubigen. Glauben erscheint ihm als Ansichtssache, Überzeugung vom Übersinnlichen, die er seinerseits nicht teilen kann, und zugleich als Unterordnung des Geistes unter fremde Autorität, die er nicht anzuerkennen vermag. Da-

bei werden allgemeine und kirchlich bestimmte Religiosität nicht unterschieden. Wer sich zur Kirche und ihren Lehren hält, der „glaubt"; wer eine ablehnende Stellung dazu einnimmt, ist „ungläubig". Glaube ist demnach in dieser gröbsten, aber allgemeinen Auffassung der Sammelbegriff für jeden irgendwie kirchlich-religiös bestimmten Vorstellungskreis.

Diesem Gedankenkreis steht nun der andere gegenüber, den das Schlagwort Wissen zeichnen soll. Auch hier wird schwerlich einmal ein Durchschnittsgebildeter angeben können, ob und wieso denn Wissen ein andersartiges Prinzip des Geisteslebens gegenüber dem Glauben sei. Vielmehr denkt er bei diesem Wort an die festen Ergebnisse des verstandesmäßigen Erkennens, wie sie ihm aus den Erfahrungswissenschaften oder auch aus den philosophischen Systemen der Gegenwart bekannt geworden sind. Den Eindruck eines unzweifelhaft Sicheren, den er hier erhielt, erweitert er über das ganze Gebiet der Forschung, auch wo es ihm fremd blieb, und setzt nunmehr die letztere als ein vermeintlich zuverlässiges und freies Wissen dem Glauben als einem unsicheren und autoritativen entgegen.

Der Konflikt. Wenn nun diese beiden Vorstellungskreise des Allgemeinbewußtseins, derjenige traditioneller Überzeugungen religiöser Färbung und der andere des schrankenlosen Vertrauens auf die positiven Ergebnisse der Forschung, sich in der Vorstellung des Nachdenkenden feindlich schneiden, so ist das freilich eine Selbstverständlichkeit. Denn auf beiden Seiten meint man die Wahrheit erfaßt zu haben. Nur zu oft aber zeigt sich, daß aus beiden auf eine und dieselbe Tatsache ein entgegengesetztes Licht fällt. Die Bibel läßt die Welt aus dem Nichts geschaffen werden; die Naturwissenschaft lehrt, daß sie aus irgendwelcher Urform sich entwickelt habe. Der „Gläubige" kennt im Wunder die Aufhebung des gesetzlichen Naturzusammenhangs; die Wissenschaft aber spricht von den ewigen, ehernen Gesetzen und will kein Loch im Naturgeschehen dulden. Wem die Bibel gemäß der Lehre von der Verbalinspiration ein Diktat des heiligen Geistes und das Bekenntnis der Kirche ein Glaubensgesetz ist, der wird auf Schritt und Tritt in ernste Nöte geraten, denn es ist ja gar nicht zu bestreiten und wird auch im Ernst kaum noch bestritten, daß die Bibel, vom Standpunkt der geschichtlichen oder naturwissenschaft-

lichen Forschung gesehen, mit Irrtümern behaftet und daß das gesamte Weltbild, wie es auch jenen Bekenntnisschriften noch zugrunde liegt, für die wissenschaftliche Betrachtung von heute eine Unmöglichkeit geworden ist. Wie hart aber die Aussagen von beiden Seiten aufeinander treffen können, haben wir alle schon in jungen Jahren erfahren. Jene ersten Zweifel und inneren Kämpfe, mit denen wir uns als Schüler quälten, sie galten den Wundern im Neuen Testament, dem Wandeln auf dem See und der Speisung der 5000, den Totenauferweckungen und der leiblichen Auferstehung. Das alles hatte bis dahin als ein selbstverständlicher Besitz im Geiste geruht, aber mittlerweile war die Freude an der scharfen Waffe des Verstandes in uns wachgeworden; ein erstes, keimhaftes wissenschaftliches Bewußtsein erfüllte uns mit einem heiligen Pflichtgefühl und nötigte uns, alles Gelernte und Übernommene einer scharfen Revision zu unterziehen auf seine Denkbarkeit und Wirklichkeit hin. Da entdeckten wir zuerst, daß hier zwei Welten gegeneinanderstanden, und rätselten an ihren Widersprüchen herum, oft in bitteren Nöten. Wohl dem, der damals einen Lehrer fand, der ihm den Weg aus dem Dunkel heraus zeigte. Nicht jeder hat es so gut gehabt, und mancher ist seitdem das drückende Bewußtsein von etwas Ungeklärtem, Unstimmigem in seinem Leben nicht wieder losgeworden.

Verschärfungen. So ist bei den herrschenden oberflächlichen Vorstellungen von Glauben und Wissen der Konfliktsfall ganz unvermeidlich. Es steht aber so, daß auch keine Möglichkeit eines Ausgleichs vorhanden scheint, weil jedem der beiden Gegner das Verständnis für die Beweggründe des anderen abgeht. Indem jeder die andere Anschauung nur von ihrer Peripherie her wahrnimmt, versperrt er sich Verständnis und Fühlungnahme. Es wird übersehen, daß oft das Unvereinbare verständlich gemacht werden kann durch Ableitung aus dem Wesentlichen; denn das Wesentliche bleibt außerhalb der Betrachtung. Wäre dem anders, würde man vielleicht sehen, daß die feindlichen Mächte Brüder sind, die entgegengesetzten Ergebnisse nur die letzten Ausläufer von Linien aus einem Zentrum und nicht schlechthin entgegengesetzte Pole. Das inhaltlich Unvereinbare aber verschärft sich gefühlsmäßig zum Wesensverschiedenen. So wird es schließlich vermeintliche Willens- und Charaktersache, eins von beiden zu

wählen: Autorität oder Freiheit, Unbildung oder Bildung, Glauben oder Wissen. Hinzu kommt, daß ja in der Tat jene religiösen Vorstellungen und diese wissenschaftlichen verschiedenen Bedürfnissen desselben Menschen entstammen. Das Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber den Ergebnissen des verstandesmäßigen Erkennens, welches schon unsere Jugend kannte und welches niemanden wieder losläßt, der einmal dazu erwacht ist, ist nichts anderes als der Niederschlag der großen praktischen Erfolge menschlicher Verstandesarbeit. Durch seinen Intellekt hat sich der Mensch aus der niederen Stufe zur Kultur hinaufgearbeitet. Ihm dankt er seine Siege über die hemmende Materie, seine Weltbeherrschung. Die Wissenschaften entsprangen aus dem Triebe des Menschen nach Selbstbehauptung gegen das Chaos der ihn umgebenden Dinge; um sich zu ihrem Herrscher zu machen, darum schärfte er seine Naturbeobachtung zu begrifflichem Erkennen, ordnete er die Erscheinungen unter die Kategorien seines Denkens und erhob diese, als er ihre Erfolge sah, zu heilig-unverbrüchlichen Gesetzen. So ist also das Wissen aus dem praktischen Bedürfen der Weltbeherrschung hervorgegangen. Gerade umgekehrt führt aber die Fülle der religiösen Vorstellung offenbar auf den Drang zurück, sich von dieser Welt der Dinge innerlich zu lösen und jenseits ihrer Grenzen, im Nichtsinnlichen, einen festen Punkt zu gewinnen, von dem aus sich die Dinge nicht nutzbar verwenden, sondern im höheren Sinne überwinden, nicht sinnlich, sondern sittlich beherrschen lassen. Diese Vorstellungen entstammen also letztlich einem weltabgewandten Drange der in ihrem Innersten sich anderer Art wissenden Persönlichkeit. So stehen sich in der Tat Glauben und Wissen als Weltüberwindung und Weltbeherrschung gegenüber. Indessen dies Gegenüber brauchte an sich keineswegs ein unvereinbares zu sein: ganz wohl kann derselbe Mensch gleichzeitig die Dinge sich unterordnen, um sie zu beherrschen, und sich von ihnen losmachen, um sich nicht von ihnen beherrschen zu lassen, wenn er nämlich zugleich weltoffen und ewigkeitsdurstig ist. Indem aber durch ein naives, allzu schnell fertiges Urteil das Übersinnliche als Sonderobjekt des „Gläubigen“ aufgefaßt wird, kommt der Befangene nicht dazu, sich nach der Möglichkeit einer Vereinbarung zu fragen; vielmehr meint er nun, um der Glaubenslehre willen, die er ablehnt, auch das

Fragen nach dem Übersinnlichen selber abtun zu müssen, und so stehen sich am Ende unter dem Schlachtgeschrei „Hie Wissen, hie Glauben" Weltsinn und Ewigkeitsverlangen überhaupt, Materialismus und Religion als unversöhnliche Feinde gegenüber.

Die gefühlsmäßige Zuspitzung des Gegensatzes wird schließlich unhaltbar durch die verhängnisvolle Tatsache, daß der Glaubende, um seine Überzeugungen auszudrücken, sich desselben Mittels bedienen muß, das der Weltgläubige hat, um die Dinge seines Interessenkreises mit Namen zu belegen, so daß die Religion auch noch in den Verdacht der Unlauterkeit kommt. Denn da die Glaubensmeinungen ihren Gegenstand um seiner nichtsinnlichen Natur willen nie anders bezeichnen können als durch die aus dem Sinnlichen abgezogenen Begriffe, die nun als Bilder und Symbole gewertet sein wollen, so scheint dies dem andern eine Zweideutigkeit. Handelt es sich zum Beispiel um das religiöse Erleben des Göttlichen als eines das Irdische absolut Überragenden und Umfassenden, so ist hier zwar an sich noch keine Reibung mit dem Welterkennen gegeben; sobald aber der Fromme dies Erleben ausdrucksmäßig gestalten will, muß er eine Anleihe bei den sinnlich bedingten Dingbegriffen machen, die doch eigentlich ein ganz anderes bezeichnen, und die Divergenz ist da: er braucht die Worte Himmel oder Ewigkeit oder Jenseits, um seine Gefühle zu gestalten; aber die gleichen Begriffe bezeichnen an sich räumlich-zeitliche Wissensobjekte, den Wolkenhimmel, die unbegrenzte Zeit, das negierte Diesseits, und so dient dasselbe Wort dazu, ein Wissensobjekt zu bezeichnen und ein Glaubensobjekt zu meinen, womit ohne weiteres die Möglichkeit der Begriffsverschiebung und -verwirrung gegeben ist. So ist für jeden Versuch, das religiöse Erlebnis zur Vorstellungswelt zu formen, der Konflikt mit dem rationalen Weltbild unvermeidlich.

2. Die Selbsthilfe des Durchschnittsgebildeten.

Die Unkritischen. Es fragt sich, auf welche Weise die Durchschnittsbildung zu dem Konflikt Stellung nimmt. Nur von der letzteren kann die Rede sein; denn das Wesen des noch nicht zu denkendem Bewußtsein erwachten Geistes ist eben dies, daß es keine Probleme kennt. In diesen Schichten wird der durch Schule und Kirche vermittelte Vorrat an religiösen Vorstellungen ent-

weder als Ballast im Schiffsraum des Geistes liegenbleiben oder doch beim ersten frischen Wind im Leben über Bord geschleudert werden. Wie steht es aber mit denen, denen, sei es auf der Schule oder erst im Leben, das Bewußtsein der Unstimmigkeit zwischen Glauben und Wissen einmal aufging? Hier wird alles auf das Maß der persönlichen Kraft zur denkenden Durchdringung des Problems ankommen. Mit dieser aber eben ist es bei unserer Durchschnittsbildung schlimm bestellt. Die meisten unserer sogenannten Gebildeten, so sehr sie ihren Mann nicht nur im Beruf, sondern auch im politischen und sozialen Leben stehen mögen, versagen in diesem Punkte völlig. Der Daseinskampf scheint ihnen für dies persönlichste aller Probleme kein Quentchen Kraft mehr übrig zu lassen. Daran ist aber nicht nur der Kampf ums Brot schuld, vermochte er ihnen doch für jene anderen Gebiete das Interesse nicht zu lähmen, sondern offenbar eine Verkümmerung des inneren Organs für das Religiöse überhaupt, welche das Ergebnis einer allzu langen Entfremdung dieser Kulturschicht gegenüber dem religiösen Leben, einer religiösen Verarmung des Volksgeistes ist, an der wiederum die rationale Hochkultur der vergangenen Jahrzehnte und das tiefeingewurzelte Nichtverstehen zwischen Kirche und modernem Geistleben schuld ist. Auf wessen Seite die größere Schuld liege, auf der der Kirche oder der der Laien, ist hier nicht zu entscheiden; jedenfalls stehen wir heute vor der Tatsache, daß die Schicht der Durchschnittsbildung weithin dem religiösen Problem völlig kraftlos gegenübersteht. Dies Heer der völlig Unkritischen wird den Dissensus zwischen Glauben und Wissen, wo er einmal rein verstandesmäßig auftaucht, alsbald müde und hilflos von sich weisen, es sei denn, daß sich zur rechten Zeit ein Führer finde; in der Schule wird dies der rechte Lehrer, im Leben ein anfassendes Buch oder eine packende Persönlichkeit sein können. Wo diese sich nicht im rechten Augenblick einstellen, da ist die kaum geborene Problemstellung alsbald zum Tode verurteilt. Es ist nicht möglich, daß ein junger Mensch ohne besondere Kraft der Initiative sich eine Schneise in das Gestrüpp der Probleme haue, wo selbst die Facharbeit es noch nicht überall zu festen, für alle gangbaren Straßen gebracht hat. Es ist vollends ausgeschlossen, daß der vielgehetzte Berufsmensch, wo ihm der beson-

dere Trieb dazu abgeht, aus eigenem Können sich hier durcharbeiten könnte. Wir wissen aber alle, wie selten das Glück des rechtzeitigen Sichanlehnendürfens uns in Schule und Leben zuteil wird. Die notwendige Folge ist, daß das kritische Bedürfen niemals zu bewußter Kraft erwacht und das Problem für immer in das Nichts versinkt. Was bleibt, ist im Höchstfalle das dunkle Gefühl, daß man ein Ungeklärtes mit sich herumtrage. Und der Mangel an Befriedigung, den einen Augenblick lang vielleicht die Ratlosigkeit gegenüber dem Problem verursachte, setzt sich jetzt um in ein Gefühl intensiver Abneigung gegen die beunruhigende Problemstellung überhaupt und des Mißtrauens gegen diejenigen, die sich mit ihr befassen. So entsteht die Indifferenz und müde Passivität des Durchschnittsgebildeten in religiösen Dingen, welche der verderblichste Feind des Fortschritts religiösen Volkslebens ist und dort nicht minder gefährlich wird, wo sie nicht zum offenen Abrücken den Mut hat, sondern an dem äußeren Schein gewohnheitsmäßigen Mitmachens festzuhalten sucht.

Die Denkenden. Über die Masse der völlig Unkritischen erhebt sich die geringere Zahl derjenigen, die sich so viel geistige Energie im Lebenskampf zu erhalten wußten, daß sie, auch ohne die Hilfe einer wissenschaftlichen Durchbildung, die ihnen versagt blieb, den Versuch machen, mit dem Problem, das sich einmal wie ein Haken in ihrem Denken festsetzte, so gut es geht, fertig zu werden. Diese Denkenden, aber nicht Durchgebildeten, pflegen, abgesehen von den wenigen, die sich bis zu einem dem Wesen des Glaubens wie dem des Wissens gerechtwerdenden Standpunkt hindurchringen, entweder den gordischen Knoten durch entschlossene Glaubensverneinung zu durchhauen oder sich bei einem ungeklärten Doppelbewußtsein zu beruhigen oder endlich sich durch eine falsche Vermittlung der Gegensätze den Schein einer Lösung vorzutäuschen.

a) D i e G l a u b e n s v e r n e i n u n g. Sie ist der Fall der vielen, die keinen anderen Rat im Zwiestreit der beiden Vorstellungsweisen wissen als den der Gewalt. Sie fühlen die Lebenswirklichkeit aus den religiösen Vorstellungen wohl instinktiv heraus, aber weit plastischer in seiner Lebenswirklichkeit tritt ihnen das verstandesmäßige Erkenntnisgebiet entgegen. Da nun das letztere klar und faßlich, die erstere aber nur gefühlsmäßig dunkel vor

ihnen steht, so werfen sie sich entschlossen auf die Seite des Rationalen und geben den stillen Träumen den Laufpaß, Opfer nicht der Leichtfertigkeit und Passivität, sondern ihrer Unfähigkeit, das scheinbar Widerstrebende auszugleichen. Die Erfahrungswissenschaften, vorzüglich Mathematik und Naturwissenschaft, sind es, welche dem suchenden Blick mit ihren festen Begriffen und greifbaren Ergebnissen wie der Halt in allem Flusse erscheinen und das ganze Gebiet der Glaubensvorstellungen mit allen daran haftenden Wirren und Kämpfen in das Halbdunkel eines völlig Ungewissen, im Leben nicht Brauchbaren, rücken. So schließen sie sich, rein aus dem Bedürfnis nach einem Festen heraus, willentlich von der Welt des Glaubenden aus und schwören auf die Wissenschaft allein. Wo die Kraft nicht ausreicht, die Tiefen des Problems auszumessen, um seine Lösung zu finden, da muß die gefühlsmäßige Willensentscheidung aushelfen, die dann um so fanatischer behauptet zu werden pflegt, je weniger Klarheit ihr zugrunde liegt.

Es ist klar, daß eine solche Lösung echter Bildung nicht würdig ist. Denn einer solchen erstes Kennzeichen ist dies, daß sie nicht eher verwirft, als bis sie erforscht und geprüft hat, und nicht eher sich auf etwas festlegt, als bis es sich dem Nachdenken als fest bestätigt hat. In Wirklichkeit, so würde die wissenschaftliche Vertiefung jene belehren, ist weder das Feste, worauf sie sich verlassen, so fest, wie sie glauben, noch das Ungewisse, das sie voreilig verdammen, so ungewiß. Sie würden erkennen, daß alles Erfahrungswissen, ganz abgesehen von der Unzuverlässigkeit und Trüglichkeit der zugrunde liegenden Sinneswahrnehmungen, und alles begriffliche Denken uns immer nur die Außenseite der Dinge zeigt, ja nur das an den Dingen, was unser eigenes Ich ihnen als selbstgewebtes Gewand räumlich-zeitlicher Anschauung überwirft. Es würde ihnen zu ihrem Erstaunen aufgehen, daß auch die exakte positive Wissenschaft nichts vermöchte ohne ein Glauben, welches als gefühlsmäßige Vorwegnahme des zu erforschenden Objekts dem Forscher Richtung und Voraussetzung wird und als tastendes Vermuten der einzige Weg ist, der denselben vom begrenzten Kreis des Sinnlichen ins Übersinnliche führt. Sie würden dahinterkommen, daß Deszendenztheorie und Evolution, mechanistische Weltanschauung und Naturgesetz und worauf sie sich

sonst noch verlassen, in Wahrheit keineswegs solche rochers de bronze sind, wie sie wähnen, sondern Hypothesen und konstruierte Begriffe von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, die darum noch nicht aufhören, bloße Denkmöglichkeiten zu sein, weil sie weithin mit Fanatismus für erwiesenes Wissen ausgegeben werden. Auf der anderen Seite müßte ein ehrlicher Blick auf ihr eigenes Gefühlsleben, das sie erst gewaltsam zum Schweigen bringen mußten, und auf die Zeugnisse religiösen Bekennens von seiten so vieler und wahrlich nicht der unbedeutendsten Zeitgenossen sie zur Vorsicht mahnen, ehe sie der religiösen Vorstellungswelt den Charakter einer wirklichen Realität kurzerhand absprächen. Sie würden anerkennen müssen, daß eben diese Wirklichkeit es ist, welche den Besten unseres Volkes über die furchtbare Irrationalität dieses Zeitalters hinweghilft, und nicht die andere des rationalen Wissens, welche vielmehr unter dem Stoße des Weltkrieges in hundertausend Stücke zersprang; ja daß noch nie das hochmütige Kulturwissen der Menschheit einen solchen Totalbankerott erlitten, eine so erbärmliche Demaskierung seiner inneren Schwäche und Hohlheit erfahren hat wie in diesem Zeitalter des Weltkriegs. Und alles dieses müßte ihnen zeigen, wie voreilig und gewaltsam ihr Verfahren war.

b) Das ungeklärte Doppelbewußtsein. So wenig demnach eine willkürliche Glaubensverneinung den denkenden Menschen auf die Dauer wird befriedigen können, so wenig kann dies auch eine zweite Art der Selbsthilfe. Es ist dies die Weise der weniger Resoluten, der Vorsichtigeren, die nichts verlieren möchten, aber auch nicht die Kraft haben, bis zu einem wirklichen geistigen Gewinn durchzustoßen. Sie lassen die beiden Vorstellungskreise unausgeglichen nebeneinander in ihrem Bewußtsein ruhen, sind den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche, ebensowohl exakte Wissenschaftler wie Bejaher der Glaubenssätze und helfen sich über die zuerst recht wohl empfundenen Reibungsflächen dadurch hinweg, daß sie alles Auseinanderklaffen für die unvermeidliche Folgeerscheinung zweier nun einmal grundsätzlich und mit Naturnotwendigkeit auseinandergehender Betrachtungsweisen erklären, ein Wissenskonto und ein Glaubenskonto nebeneinander auftun und somit, mit dem besten Gewissen von der Welt, doppelte Buchführung treiben. Nun ist zwar gewiß,

daß Glauben als eine bestimmte seelische Funktion gegenüber dem Wissen ein ganz Anderes darstellt. Hier aber handelt es sich ja nicht um einen solchen psychologisch vertieften und geklärten Glaubensbegriff, sondern um Glauben als vorstellungsmäßiges Weltbild im Unterschied zu dem wissenschaftlich begründeten. Für die Erhebung unseres Weltbildes kann es aber in Wahrheit nur eine Betrachtungsweise geben, nämlich die wissenschaftliche der Erfahrung und ihrer denkenden Verarbeitung, oder alle Wissenschaft fiele in sich zusammen. Wenn trotzdem der Gläubige zu Ergebnissen kommt, welche den wissenschaftlich geltenden entgegengesetzt sind, so kann hier von einem grundsätzlichen und notwendigen Auseinander nicht die Rede sein, sondern nur von einem vorläufigen und zu überwindenden, indem die Würde der menschlichen Vernunft es erfordert, daß sich nichts widerspruchsvoll in ihre Sphäre eindränge und also die religiösen Vorstellungen mit den wissenschaftlich geltenden zu messen sind, bis das Widerwissenschaftliche getilgt ist. Wer sich dem entzieht, soll sich nicht auf unvermeidliche Naturgesetze berufen; vielmehr liegen die Hemmnisse des Ausgleichs lediglich in ihm selber. Man kann nicht eine und dieselbe Sache, sagen wir etwa die Wunderfrage, als Wissenschaftlicher verneinen und als Gläubiger bejahen, oder aber man handelt zweideutig.

Es hilft auch nichts, der Sache ein wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen. Die Vertreter dieses ungeklärten Doppelbewußtseins, soweit sie ein wenig in das Dickicht der höheren Geisteswissenschaften eingedrungen sind, berufen sich wohl auf Kant und seinen sogenannten Agnostizismus: Kant habe erwiesen, daß das Ding an sich für den Verstand unerkennbar sei, und somit das Übersinnliche für den Glauben freigemacht. Daran ist richtig, daß der große Denker durch seine Beschränkung des denkenden Erkennens auf das Sinnlich-Erfahrbare das Ewigkeitsverlangen des Menschen ein für allemal auf einen anderweitigen Erkenntnisweg, eine irgendwie irrationale Geistfunktion, verwiesen hat, und somit mag sich das fromme Erleben des Göttlichen mit seinem Anspruch auf Selbständigkeit und Gleichberechtigung neben dem Welterkennen immerhin auf ihn berufen. Allein wo hätte Kant jemals jenem „Glauben“ einen Freibrief ausgestellt, der sich keineswegs auf das Gotterleben beschränkt, vielmehr dies

nur zum Anlaß nimmt, um daraus denkend-vorstellungsmäßig ein Weltbild herauszuspinnen, das nun in Wettbewerb mit dem wissenschaftlichen tritt? Gewiß dürfen und sollen wir unser Ewigkeitserleben wieder zurück auf Welt und Leben projizieren, indem wir es vorstellungs- und begriffmäßig zu Überzeugungen ausgestalten; aber sobald wir dieses tun, sollen wir uns daran erinnern, daß wir damit bereits den Bereich jenes andersartigen und selbständigen Erkenntnisorgans verlassen haben und wieder in das Fahrwasser des begriffsmäßigen, d.i. sinnlich bedingten Denkens zurückgelenkt sind, wo rein nur noch die Gesetze der Wissenschaft Geltung haben, und gerade Kant ist es, der uns dies zur Pflicht macht. — Schließlich würde aber Kant selbst für denjenigen, der seine Autorität nur für das Wesentliche im Glauben als ein dem denkenden Erkennen Gleichberechtigtes anrufen wollte, eine Instanz von zweifelhaftem Berufungswert sein, denn zu jenem beruhigenden Bewußtsein einer durch Kant vollzogenen schiedlich-friedlichen Gebietsteilung zwischen Glauben und Wissen gibt seine Lehre in Wirklichkeit keinen Anlaß. Es steht nämlich nicht so, als ob für Kantisches Denken ein irrationales Erfassen des Übersinnlichen als ein Selbständiges und Gleichwertiges in Betracht käme. Vielmehr kennt Kant nur einen Erkenntnisweg, eben den des Denkens, und das Erleben hat für ihn nur Geltung, soweit es aus dem Denken abzuleiten ist, das heißt aber, da das Denken über den Gegenstand des Erlebens aus sich selber überhaupt nichts, nicht einmal die Bejahung oder Verneinung seines Daseins, auszusagen weiß: es ist hiermit vom Standpunkt der Vernunft als bloße Illusion gekennzeichnet, was jenem Pochen auf die Parallelität der beiden Wege gerade nicht zum Stützpunkt zu werden geeignet sein dürfte.

Versucht die dualistische Besonderung der Erkenntniswege sich gern an halbverstandene Kantische Gedanken anzuklammern, so ist sie vielleicht in höherem Maße noch das Echo einer in der neueren Theologie vorherrschenden und von ihr aus auch in das gebildete Laientum durchsickernden Anschauungsweise. Es ist die Eigentümlichkeit der sogenannten Ritschlschen Schule, daß sie einen unüberschreitbaren Graben zwischen Wissen und Glauben ziehen möchte, um dadurch die Selbständigkeit und Unverletzlichkeit des religiösen Gebietes sicherzustellen. So berechtigt dies Bestreben

in früheren Jahrzehnten war, als es galt, die Rechte des Glaubens gegen die Übergriffe eines über die Kantische Grenzregulierung hochmütig sich hinwegsetzenden Neurationalismus zu wahren, so verhängnisvoll wirkt es heute, wo zwar ein starkes Sehnen nach dem Übersinnlichen erwacht ist, doch ein solches, das unter allen Umständen nur da glauben will, wo es zugleich auch wissen darf. Das wissenschaftliche Gewissen unserer Zeit ist — eben seit Kant — immer noch so stark, daß es eine isolierte Glaubensprovinz im Geist nicht erträgt, sondern um des unbestreitbar erlebten Einheitscharakters des Ichbewußtseins willen gebieterisch die Forderung aufstellt, daß das Glauben vor dem Denken als gleichgeordnetes Prinzip erst einmal auszuweisen und dadurch in den einheitlichen Zusammenhang des Geistlebens einzureihen ist. Sich bei dem unausgeglichenen Nebeneinander beruhigen heißt demnach sich gegen das Bedürfen des Zeitgeistes sperren, ganz abgesehen davon, daß das ursprünglich nur für das Glauben als einen irrationalen Akt in Anspruch genommene Fürsichsein gar zu gern als Hintertür benutzt wird, um nun auch die an jenen Akt angeschlossenen Glaubensvorstellungen hereinzulassen und als angeblich den wissenschaftlichen gegenüber selbständige und gleichwertige gegen dieselben auszuspielen. Somit hat jenes Doppelbewußtsein keinen Grund, sich auf eine vermeintlich anerkannte Grundstellung heutiger Wissenschaft zu berufen. Dieses Kutschieren mit zwei Pferden, einem vorn und einem hinten, ist im besten Falle ein Unding, eine Versündigung an dem auf die Einheit gerichteten Menschengeist, denn es bedeutet Verzicht vor dem Ziel, in vielen Fällen aber nur eine Gedankenlosigkeit und Denkfaulheit, welche die herrschende Verwirrung nur vermehren kann. Dieses „Hand weg!“ an den denkenden Geist ist eine Selbstverstümmelung, die sich das wahrhaft seines Wertes bewußte Denken niemals gefallen lassen darf.

c) Die falsche Vermittlung. So ist auch dieser zweite Weg eine Sackgasse. Und nicht anders ist es mit dem dritten einer künstlichen Vermittlung. Es handelt sich hier um das Bemühen, das Auseinanderstrebende des Glaubens und Wissens dadurch zu überwinden, daß man versucht, die Glaubensaussagen im einzelnen als wissenschaftlich haltbar nachzuweisen. Das ist natürlich nicht ohne Gewaltsamkeiten gegen den geschichtlich ursprüng-

lichen Sinn der Überlieferung möglich: das Weltbild, das ihr zugrunde lag, wird dem modernen künstlich angenähert. So werden die sechs Tage des Schöpfungswerkes zu einer unbestimmten Zahl von Entwicklungsperioden; die Massivität der Gottes- und Engelerscheinungen wird zu Visionshypothesen „objektiver" und „subjektiver" Natur verflüchtigt; aus der Verbalinspiration wird die persönliche Inspiration der Schriftautoren, aus der Wesenstrinität des Nizänums: eine göttliche Substanz und doch drei göttliche Personen, eine heilsgeschichtliche: die Gottheit in dreifacher Offenbarung. Eine ganze Literaturgattung, die sogenannte Apologetik, müht sich dauernd, dem Laien auf solche Weise die Harmonie von Glauben und Wissen in ihren Ergebnissen anzudemonstrieren. Allein was wird dadurch erreicht? Im Höchstfall Flickwerk, aber nichts Ganzes. Denn nicht darauf kommt es an, daß wir die Übereinstimmung an den Peripherien der beiden Kreise in noch so vielen Punkten feststellen: vom Zentrum, das ist vom Wesen des Glaubens einerseits, des Wissens andererseits her muß der Ausgleich gesucht werden; gelingt dies, so findet er sich in den Ausstrahlungen des Zentrums von selbst.

In Wahrheit wird aber auch der künstliche Ausgleich mit teurem Einsatz bezahlt: gelingt es im einzelnen Falle, eine Übereinstimmung zwischen den Welten der Glaubensüberlieferung und der Wissenschaften nachzuweisen, so tritt in anderen Fällen die trotzdem verbleibende Kluft nur um so unerbittlicher hervor. Der Dämonenglaube z. B. oder die Erwartung des Weltendes als eines unmittelbar bevorstehenden lassen sich unter keinen Umständen mit modernem Natur- und Geschichtswissen reimen, aber ebensowenig aus der Gesamtheit des neutestamentlichen Weltbildes ausmerzen. Was nützt da alles Vermittelnwollen? Das ewige Herumbasteln an künstlichen Notbrücken gereicht schließlich weder dem Glauben noch dem Wissen zum Vorteil. Denn die Unverletzlichkeit der geschichtlich ursprünglichen Glaubensmeinung, welche sich diese oder jene bestimmte Lehre als ihren Ausdruck schuf und auf die es doch dem Verfechter der Glaubensüberlieferung vor allem ankommen muß, wird durch das Deuteln und Vermitteln angetastet; ebensowenig wie jener ist aber auch der Wissenschaftler befriedigt, der sich vielmehr angesichts der Krampfhaftigkeit, die solche vermittelnde Beflissenheit oft genug an sich

hat, des fatalen Gefühls nicht erwehren kann, als solle hier einer an sich nicht sieghaften Sache mit Überredung und Gewaltsamkeit zum Siege verholfen werden. So setzt sich moderne Apologetik vielfach zwischen zwei Stühle. Durch die entwicklungsgeschichtliche Ausdeutung des Schöpfungsberichtes z. B. gewinnt weder der Wissenschaftler, denn eine naturwissenschaftliche Zulänglichkeit wird trotzdem nicht erreicht, noch der Überlieferungsgläubige, denn sie ist eben doch nur Ausdeutung der Bibel, aber nicht diese selbst. Dafür verliert aber das herrliche Schöpfungsgedicht unter den Händen seiner Ausdeuter den Duft des Poetisch-Ursprünglichen und die Unmittelbarkeit seiner religiösen Kraft. Wieviel richtiger wäre es, dem Wissen wie dem Glauben das Seine zu geben, das ist: die geschichtliche und naturgeschichtliche Gültigkeit des Berufes fahren zu lassen und sich an dem Religiösen in ihm zu genügen, nämlich dem Zeugnis eines Gottbegeisterten von der Allmacht des Schöpfergottes! Aber dazu gehört eben die Kraft des Durchstoßens zum Wesentlichen, welche nicht jedermanns Sache ist. Oder was ist gewonnen, wenn die alten Schläuche des apostolischen Glaubensbekenntnisses wieder und wieder mit dem neuen Wein verschiedentlichster Deutungen gefüllt werden, um sie doch nur ja dauernd zu erhalten? Eine einzige Aussage wie das „Niedergefahren zur Hölle“ beleuchtet zu kraß das Auseinanderklaffen der Weltanschauungen, als daß sich der Zeitgeist je sollte überreden lassen, an ihre Harmonie zu glauben; ist es ein Wunder, daß die alten Schläuche platzten, indem jener den dauernden Überredungsversuchen gegenüber schließlich die überlieferte Form gänzlich beiseite warf und in Argwohn die Kirchenschwelle floh? Nicht jene schaden dem religiösen Volksbewußtsein ernstlich, die solche Formeln für das erklären, was sie, wissenschaftlich betrachtet, sind, nämlich der zeitgeschichtlich-vergängliche Niederschlag eines religiösen Erlebens, das längst auf der Suche nach neuer Gestaltung ist; sondern die sind es, die es am tiefsten beunruhigen und schädigen, welche aus einem oberflächlichen Begriff des Glaubens heraus nicht den Kern allein, sondern auch die Schalen des Christentums verewigen möchten und also gezwungen sind, vergangene Vorstellungsformen künstlich in gegenwärtige umzudeuten.

Im letzten Grunde aber läuft diese Art auf eine Überzeugung

hinaus, die dem Wesen des Glaubens entgegengesetzt ist. Denn der Glaube will gar nicht in seinen Ergebnissen erwiesen, sondern rein nur erlebt sein. Wer es anders damit hält, dem ist die Andersart des religiösen Lebens im Verhältnis zum Denken noch nicht aufgegangen; denn, ob auch beide Bewußtseinsformen letzlich irgendwie zu einer Einheit im Geistleben zusammenlaufen müssen, welche das Denken zu erheben hat, in ihren Äußerungen und Ergebnissen gehorcht jede von beiden nur dem eigenen Gesetze. Eben darum kann es in letzter Linie, wie wir sehen werden, einen Widerspruch zwischen den Ergebnissen nicht geben, welcher aber unvermeidlich bleibt, solange das Wesen beider Bewußtseinstätigkeiten miteinander vermischt wird und also das Glauben nur als eine andere Art des wissenschaftlichen Welterkennens erscheint. Es ist das Erbe der altchristlichen Apologeten, das hier nachwirkt: wie diese ersten literarischen Verteidiger des Christentums hellenistischen Zweifeln und Angriffen dadurch zu begegnen suchten, daß sie die Gültigkeit der Glaubensaussagen mit philosophischer Dialektik erhärteten, so meinen auch moderne Apologeten in Schrift und Wort, den entfremdeten Zeitgeist zurückgewinnen zu können, indem sie ihm vergängliche Formen des Glaubens triumphierend in moderner Ausgabe vorsetzen; aber sie irren sich: wie damals, so wird auch heute ein solches Bemühen, selber aus Unklarheit geboren, nur Unklarheit, Verwirrung und Ablehnung erzeugen.

3. Die Aufgabe des wissenschaftlichen Denkens.

Die geschilderten Irrwege zeigen klar, daß das Problem Glauben und Wissen zu schwer und zu ernst ist, um lediglich durch eine persönliche Willens- und Gefühlsentscheidung gelöst zu werden. Hier kann nur eins zum Ziel führen: ernstes wissenschaftliches Durchdenken, dessen Eigentümliches eben dies ist, daß es sich nicht auf ein gefühlsmäßiges Tasten und Raten verläßt, sondern sich an die Ergebnisse der Geisteskämpfe früherer Zeiten, vor allem aber der Gegenwart anlehnt, um mit ihrer Hilfe das Problem von seinem Grunde aus zu lösen. Das naive Verfahren der Durchschnittsbildung muß durch das kritische der echten wissenschaftlichen Bildung ersetzt werden. Sollte doch sonderlich in dieser Zeit der Trümmer ein strebender Geist alles daran setzen,

daß er sich über das klägliche Niveau der Halbbildung zu eigenständigem, wurzelechtem Leben erhöbe, um dadurch an seinem Teile die drohende Sündflut der Kulturlosigkeit von unserem Volke fernzuhalten!

Was heißt aber das Problem an seiner Wurzel fassen? Doch wohl dies, daß wir die Begriffe des Glaubens und des Wissens nicht gefühlsmäßig unklar und nur an der Peripherie erfassen, sondern daß wir ihnen denkend, prüfend bis in das Zentrum ihres Wesens nachgehen, um dann von da aus zu entscheiden, was es mit dem Konflikt auf sich hat. Wir haben also zu fragen: Was ist Glauben? Was ist Wissen? Wo liegen die Grenzen, wo die Berührungen der beiderseitigen Gebiete? Dazu müssen wir aber den Begriff des Glaubens zunächst von der Sphäre des Vulgär-Unbestimmten loslösen, in der wir ihn vordem als eine gewisse Summe von Vorstellungen über das Übersinnliche zu erfassen glaubten. Wir müssen ihn ferner loslösen aus seiner Verquickung mit dem Kirchlich-Überlieferten, mit Sitte, Gewohnheit und gesellschaftlichem Habitus; wir haben nicht die Aussagen, sondern die Funktion des Glaubens ins Auge zu fassen, das ist: uns zu besinnen auf das, was in Wahrheit das Wesen unseres religiösen Erlebens in den seltenen Augenblicken, wo es uns in heiliger Kraft und Klarheit bewußt wurde, ausmachte, und haben dies Ergebnis unserer Selbstbesinnung an dem religiösen Erleben der Mitmenschen zu messen, vorzüglich derer, die größer in solchem Erleben waren als wir. Desgleichen haben wir die zum Prinzip des Wissens zusammenfließenden Allgemeinvorstellungen in ihrer Unbestimmtheit zu klären, indem wir auf die immer noch geltenden Grundlinien Kantischer Erkenntniskritik zurückgehen und nächstdem uns von den erkenntnistheoretischen Systemen der Gegenwart sagen lassen, was für sie Wissen ist. Erst indem wir von den so geklärten beiden Grundbegriffen aus dann auf die Tragweite und Grenzen der Funktionen achten, werden wir feststellen können, ob und inwieweit sich die Gebiete schneiden, und die Frage erörtern können, auf welche Weise ein etwa verbleibender Konfliktsfall zu beseitigen sei.

Hier ist noch einem Einwand zu begegnen. Man wird sagen: Wenn durch ein solches kritisches Verfahren denkend der Fall Glauben-Wissen zur Entscheidung gebracht werden solle, so ist

ja damit eigentlich schon von vornherein dieser Fall zu ungunsten des Glaubens entschieden; denn indem dem Denken die richterliche Entscheidung zugeschoben werde, erhalte es von Anfang an das Übergewicht der Alleingeltung. In der Tat würde hier ein Zirkel und ein in sich zusammenfallendes Scheinverfahren vorliegen, wenn Denken und Denken ein und dasselbe wäre. Dem ist aber keineswegs so. Vielmehr haben wir das Denken als kritisches Prinzip von dem Denken als Erkenntnisprinzip zu unterscheiden. Dasjenige Denken, das in der Lage sein könnte, die Kreise des Glaubens feindlich zu schneiden, und also um dieser seiner Vorbestimmtheit willen sich freilich zum Richter nicht eignen würde, ist das erkennende. Hier kommt die denkende Funktion als eine solche in Betracht, die schöpferisch auf Grund der empirischen Wahrnehmung Vorstellungen, Begriffe, Schlüsse, Urteile zum Weltbild gestaltet. Diese Funktion, deren Gebiet das sinnlich Wahrnehmbare und der logische Begriff sind, zum Richter über den Glauben anrufen hieße allerdings mit dem letzteren höchst parteiisch und ungerecht verfahren, denn der Gegenstand des Glaubens ist ja gerade dasjenige, was weder sinnlich wahrnehmbar noch begrifflich darzustellen ist und also von vornherein für jene als eine Unmöglichkeit und Nichtwirklichkeit dastehen muß. Ebensowenig würden wir zum Ziele kommen, wenn wir dem Glauben die Entscheidung übertrügen; denn diese würde eine rein persönlich subjektive, nicht eine den anderen verpflichtende sein, während es uns doch auf eine allgemein und objektiv geltende ankommen muß. Es ist klar, daß eine solche nur denkend erzielt werden kann, denn nur dem Denken ist das Unbedingt-Verpflichtende eigen. Da aber das schöpferisch erkennende Denken ausscheidet, weil es selber Partei ist, so könnte das denkende Bewußtsein nur insoweit als Richter in Frage kommen, als es imstande wäre, sowohl seiner eigenen schöpferischen Betätigung als derjenigen unseres Geistes, die wir Glauben nennen, objektiv neutral gegenüberzutreten. Dies aber eben ist dem Denken als dem Prinzip der kritischen Selbstbesinnung gegeben. Als solches betätigt es sich nicht selber schöpferisch erkennend, ein Weltbild aufbauend, sondern nimmt die verschiedenen Geistfunktionen als ein Gegebenes und sichtet sie, indem es ihnen betrachtend und zergliedernd bis auf ihre Wurzel im Geistleben nach-

geht, ihr ursprünglich eigenstes Wesen feststellt und ihnen den notwendig zukommenden Platz im Zusammenhang des Geistes nachrechnet. So verfahrend, finden wir denkend Glauben und Wissen als zwei gegebene Wirklichkeiten im Geistleben vor, lösen diese von den Unklarheiten der Allgemeinvorstellung ab und stellen sie in ihrem ursprünglich notwendigen Sein her, von wo aus sich dann zeigen muß, wie es sich mit dem Konflikt verhält. Durch solches Hinableuchten in die Tiefen des Ichbewußtseins allein werden wir dann auch das letzte Rätsel lösen können, wieso denn überhaupt eine solche Doppelwirklichkeit in unserm Geiste Bestand haben könne, obschon sich dieser doch als ungeteilte Einheit erlebt. Denn da diese Einheit die unumstößliche Grunderfahrung jedes persönlichen Erlebens ist, so muß sie doch auch irgendwie denkend zu erfassen sein, es muß also für das kritisch besinnliche Denken als die eigentliche Grundfunktion des Geistes eine Möglichkeit geben, über die quälende Zweiheit hinauszukommen und den einen Quellpunkt, aus dem das Entgegengesetzte des Welterkennens und Ewigkeitserlebens zugleich erfließt, dadurch aufzudecken, daß sie eine Letztwirklichkeit im Bewußtsein aufweist, in der Sinnliches und Übersinnliches in Einem gegeben ist, nicht dem Erleben allein als persönliche Gewißheit, sondern auch dem Denken als verpflichtende Letztnotwendigkeit: die Realität. Solcher Art also wird es in der Tat möglich sein, denkend eine letzte Klärung und Entscheidung des Problems Glauben und Wissen herbeizuführen.

II. Der Konflikt vom Wesen des Glaubens aus.

1. Das Wesen des Glaubens.

Analyse des Allgemeinglaubens. Wir sahen, daß das, was gemeinhin, nämlich in der großen Masse des Volks und auch bei den sogenannten Gebildeten, unter der Bezeichnung Glauben im Unterschied von der alltäglichen Bedeutung eines bloßen Vermutens und Überzeugtseins verstanden wird, hinausläuft auf eine nicht scharf abgegrenzte Summe von kirchlich überlieferten religiösen Begriffen. Aber wie kommt der einzelne dazu, diese

Begriffe als die seinen zu proklamieren? Dieser Akt setzt doch gewisse seelische Vorgänge und Bedürfnisse seinerseits voraus, und eben dieser Anteil seines persönlichen Lebens wird erst den Namen verdienen, sein Glaube zu heißen. Zersetzen wir daher den sogenannten Glauben, um das Eigene darin zu finden, so stoßen wir allerdings zunächst auf die beschämende Tatsache, daß bei vielen überhaupt nichts Eigenes zu finden ist; denn das gewohnheitsmäßige Annehmen und Weitertragen dessen, was Unterricht und Umgebung durch ihre autoritative und suggestive Kraft dem Geist gedächtnismäßig auf- und eingeprägt haben, ist ein rein mechanischer Vorgang und kein Eigenleben. Solch ein Glauben des Mitläufertums, so laut es sich nach außen gehaben mag, hängt doch dem Innenleben nur durch eine künstliche Adhäsion an und löst sich wieder von ihm, ohne eine Spur zu hinterlassen; er kommt, als bloßer Spott auf den Namen Glauben, überhaupt nicht in Betracht. Indessen nicht aller Autoritätsglaube ist nur tote Dekoration. Er kann auch übernommen und weitergetragen werden, weil ein unklares Bedürfen sagt: Halte fest, denn hier birgt sich etwas, was du brauchst und suchst; und es ist wohl möglich, daß dann unter der Gewohnheit des Festhaltens das unklare Bedürfen sich auch zur Bewußtheit auswächst und also das fremde Gewächs zum schützenden Baum wird, in dessen Schatten ein zartes Eigenleben aufkeimt. Meist wüßte wohl freilich der Glaubende selber nicht zu sagen, wo bei ihm das Übernommene aufhört und das Eigenständige anfängt, und für den Beobachtenden ist vollends nichts zu gewahren als das erstere; aber die geprägten Begriffe würden nicht mit solcher Zähigkeit behauptet, nicht so oft mit Fanatismus verteidigt werden, wenn sie nicht irgendwie einem Verlangen des Innenmenschen dienen müßten: es ist das keimhafte Bedürfen nach einem Lebenshalt im Übersinnlichen, das, selber viel zu schwach und hilflos, um sich am Leben zu erhalten, begierig die dargebotene Stütze erfaßt, sich an ihr aufzuranken. Solcher Autoritätsglaube ist nicht Gesinnungslosigkeit, sondern Schwäche; ein ohnmächtiges Suchen, aber doch ein Suchen. Und so wichtig sich nach außen hin die fremden Federn machen, so ist doch nicht dieser erborgte Schmuck es, der den eigentlichen Glauben ausmacht, sondern das verborgene Quentchen Eigenleben, das in seiner Ohn-

macht danach greift; denn um seinetwillen ist alles Außenwerk ja da. Das Wesen dieses primitiven Glaubens ist also offenbar ein teils bewußtes, teils halbbewußtes und uneingestandenes Hindrängen des Innenmenschen zum Übersinnlichen, geboren aus einer vielleicht längst vergessenen wahrhaftigen Berührung des Geistes mit dem, was nicht von dieser Welt ist, zu stark, um zu sterben, zu schwach, um zu leben, und daher in unbewußter oder bewußter Anlehnung fremdes Leben künstlich sich aneignend. So betrachtet, ist der Autoritätsglaube zwar durch sich selbst noch nicht von irgendwelchem Wert, wohl aber als Symptom eines keimhaften Eigenlebens, welches auf die ideale Gestalt des Glaubens hinweist: ein unmittelbar persönliches Besitzergreifen vom Ewigen zu sein.

Daß das Wesentliche im Allgemeinglauben ein hilfloses, keimhaftes Eigenleben ist, zeigt sich auch von einer anderen Seite her, wenn wir nämlich den nach seiner Entstehung analysierten religiösen Vorstellungskreis des Durchschnittsgläubigen nun auch inhaltlich in seine Elemente zerlegen. Es ist charakteristisch für den letzteren, daß er kritiklos die entgegengesetzten Bestandteile in sich vereinigt und mit der gleichen Gefühlsbeteiligung bejaht. Die Katechismussätze von Taufe und Abendmahl oder die Unterscheidungslehren der Konfessionen oder die Wunderberichte oder die Lehre vom stellvertretenden Strafleiden werden in gleicher Weise als Glauben gewertet wie die Erfahrung der Gottesgemeinschaft, der ewigen Bestimmung und Erlösung des Menschen — keine Ahnung meist davon, daß das eine Mal geschichtlich gewordene Begriffe, Meinungen, Lehren über die Religion in Frage kommen, das andere Mal die Religion selbst, dort Verstandessätze, hier die unaussprechlichen Erlebnisse der innersten Persönlichkeit. Es wird noch kein Unterschied gesehen zwischen den großen Grunderfahrungen eines gottangefaßten Herzens und den rationalen Urteilen und Meinungen, die Schule und Kirche, Sitte und Gewohnheit daran angeknüpft haben. So wenig der Durchschnittsmensch mit seinem noch unentwickelten Jenseitsverlangen das eigene Erleben vom fremden zu sondern vermochte, so wenig kann er auch das wirklich Erlebte vom Hinzugedachten scheiden. Das Verstandesmäßige liegt dem Menschen immer am nächsten, und so lenkt der erwachte Drang alsbald ins rationale Fahrwasser

ein, und die Seele treibt mit ihrem ungestillten Verlangen hilflos zwischen den Meinungen einher.

Demnach ist der Allgemeinglaube ein Gemisch von Eigenem und Fremdem, Erlebtem und Gedachtem. In die Erscheinung tritt und von dem unklaren Selbst am meisten gewertet wird gerade das Angenommene und Gedachte; aber das persönlich Wertvolle daran, das, was allein den Ausdruck Glauben berechtigt erscheinen läßt, ist in Wahrheit das Selbstgewachsene, Nichtgedachte, ungesucht Erlebte, welches aber hier nur als ein halbbewußtes Suchen nach Fühlung mit dem Übersinnlichen gegeben ist. Evangelischer Allgemeinglaube ist durchweg nichts anderes als ein Fürwahrhalten aus Hilflosigkeit. Es steht damit keineswegs viel anders als in der katholischen Schwesterkirche. Auch dort ist nicht nur blinder, unpersönlicher Glaubensgehorsam, sondern auch suchende Glaubensmystik. Anderseits reicht bei uns die Verwechselung des Selbsterlebten mit dem Gedachten, von anderen Erdachten, viel tiefer in das Mark protestantischen Glaubenslebens hinein, als man gewöhnlich denkt. Das gilt nicht etwa von der sogenannten Orthodoxie allein, bei der die Autorität Bibel und Bekenntnis heißt, sondern ebensogut von manch einem, der sich im vermeintlichen Gegensatz zu solchem Autoritätsglauben „liberal" nennt und doch nur die eine Autorität durch die andere ersetzt, sei es die Geschichte, die Partei, die Lehrmeinung einer Sondergruppe oder d a s Buch, das er gelesen, d e n Professor, auf den er schwört, oder schließlich nur die suggestive Luft einer sozialen Schicht oder Gesellschaftsordnung oder des Elternhauses samt Onkeln und Tanten.

Daß aber in diesem autoritativ-rationalen Allgemeinglauben gerade das unbeachtete, verborgene Stückchen Eigenpersönlichkeit das einzig Wertvolle, an das Wesenhafte des Glaubens Herankommende ist, beweist das Leben. Denn wenn das Glauben anders die Kraft gewähren soll, seinen Mann über sich selbst hinaus zu erheben, zu adeln und zu beglücken — und diese Kraft wird ihm doch allgemein zugeschrieben, wenn es heißt, daß der Glaube selig mache —, so wird in der Tat von jenen Vorstellungs- und Gefühlskomplexen traditionell kirchlicher Natur oft nur recht wenig auf den Namen Glauben berechtigten Anspruch erheben können. Wieviel und was das ist, wird für jeden einzelnen die

Besinnung auf jene seltenen Augenblicke entscheiden müssen, wo uns aus unseren religiösen Vorstellungen wirklich einmal eine Macht aufsteigt, die unser innerstes Wesen packt und es über die Welt des Alltags hinaus in eine nichtsinnliche trägt, wo Vollkommenheit und Herzensfriede wohnt. Das mag manchem im Schützengraben oder Lazarett, manchem an Gräbern, manchem auch auf stillem Spaziergang oder wenn er allein war mit einem guten Buch und seinen Gedanken, begegnet sein. Wenn unsere Seele solche Feste feiert, dann wird sie sich dessen bewußt, was von dem sogenannten Glauben ihr Eigenstes war und was nur des Verstandes und der anderen Leute. Unter diesem Beweis des Geistes und der Kraft fällt alles unerbittlich durch die Maschen, was nur dem reflektierenden Denken entstammte, was nur angenommen, gewollt, nachempfunden, dem Ich als ein Fremdes aufgepfropft war. Es bleibt nur das als das Wesen des Glaubens bestehen, was in Freiheit aus dem verschwiegenen Sehnen des Ich als persönlichster Besitz erwuchs und was als ein über alles Verstehen und Begreifen hinausliegendes, unmittelbares Erfassen eines überweltlichen Seins die Tiefen der Seele bald wie ein Sturmwind aufwühlt, bald mit Schauern ehrfurchtsvollen Ahnens, bald mit Wonnen unnennbaren Glücksgefühls erfüllt. So wird einem jeden die eigene Selbstbesinnung sagen: Das Wesenhafte des Glaubens ist das Allerpersönlichste und Irrationalste, das ein Menschengeist erfahren kann: die Berührung des Ewigen im Menschen mit seinem Ursprung.

Der Glaube Jesu und die Folgezeit. Das war auch der Glaube Jesu. Zwar in seinen Reden ist vom Glauben ausdrücklich weit weniger die Rede als von der ethischen Gesinnung. Auch da braucht Jesus diesen Begriff nicht, wo er auf das zu sprechen kommt, was für ihn die Kraft zum Leben und Sterben bedeutet und das Kennzeichen aller Reichgottesbürger ist: das Verhältnis des Menschen zu Gott als zum liebenden Vater. Für ihn ist eben das Leben alles und der Begriff nichts; darum finden wir keinerlei rationale Begriffsbestimmungen bei ihm, nur Bilder und Gleichnisse, welche meinend, andeutend wie von ferne hinweisen auf das Unaussprechliche der erlebten Überwelt. So stark ist in ihm das Bewußtsein von der irrationalen Art des Gotthabens. Dennoch ist allein dies die Quelle seiner Kraft und alle Anwei-

sung zum Leben nur der sichtbare Ausfluß aus diesem geheimnisvollen Ursprung. Nicht beschrieben, vorgelebt hat er seinen Glauben den Jüngern: als das heimlich verborgene Leben in der ewigen Liebe, aus der die Überwindung der Welt, der Sünde und des Todes fließt. Die Herrlichkeit dieses inwendigen Geheimnisses ist zu groß, als daß der zergliedernde Verstand daran tasten dürfte. So werden wir bei Jesus umsonst das suchen, was für den Allgemeinglauben zur Hauptsache wird, die Zerfaserung des Erlebten zur Dogmatik. Nicht, als ob eine solche seiner Absicht zuwiderliefe; aber er war gekommen, das Neue, Große in seiner ganzen Hoheit und im Dufte seines himmlischen Ursprungs zu bringen, das Minderwichtige überließ er den Späteren. Darum kennt auch sein Glauben keinerlei Anlehnung an fremde Autorität. Für ihn gilt nur ein Gesetz: die Wirklichkeit des inwendigen Lebens. Dessen Majestät duldet keine ausgeklügelten Gebote und keine angemaßte Autorität. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — ich aber sage Euch." Nie brach ihm der Zorn heller aus den Augen, als wenn er mit denen zu tun hatte, die das Erleben auf Flaschen zogen, den Geist des Lebens in tote Formeln bannten, und diese den Leuten als Bürde auf die Seele legten, mit Pharisäern und Schriftgelehrten. Für ihn gibt es daher auch keinerlei Glauben an etwas im Sinne der nachfolgenden Dogmatik; dies aus dem quellfrischen Persönlichkeitsleben Jesu zu machen, war erst den Nachgeborenen und Kärrnern vorbehalten. Nicht ein Wort der Forderung eines Glaubens an seine Person, an das Wort Gottes, an die Sündenvergebung oder gar an die magische Sühnekraft seines Todes; was die Evangelien von Derartigem bringen, erweist sich alles als spätere Zutat. In so erhabener Einfachheit stellt Jesus das Wesen des Glaubens vor uns, daß man kaum fassen kann, wie so gründlich und lange die Nachwelt es mißverstehen konnte: Glauben ist das persönlichste Erleben des göttlichen Seins als Liebe und Kraft.

Freilich lebte der Glaube Jesu in der Stille stets weiter und ist auch heute nicht erstorben, trotz Weltkrieg und Revolution. Die Martyrien der ersten Christen waren der nächste Erweis seines Lebendigseins. Aber es ist der Fluch der Nachgeborenen, daß sie das heilige Feuer, das ihnen der Genius gab, nicht lange mit bloßen Händen weiterzutragen imstande sind; sie müssen seine

Glut abdämpfen und vernünftig umhegen, daß ihr schwächeres Empfinden sich nicht daran versenge. So ward die Unmittelbarkeit des Glaubenslebens bald sorglich in eine dichte Schicht geprägter Begriffe und Lehrmeinungen gehüllt, und nicht lange, so beginnt der Durchschnittsmensch, die Hülle über den Kern und die Autorität des Gewährsmannes über die der eigenen Erfahrung zu setzen. Schon bei Paulus setzt der Übergang des Lebensglaubens Jesu in den autoritativ-rationalen Allgemeinglauben ein. Aus dem Christenverfolger wurde vor Damaskus der größte Apostel, umgeschaffen im innersten Leben durch die unaussprechliche Erfahrung der lebendigen Gottheit, aber doch hörte der Apostel Paulus nicht auf, der gelehrte Jude Saulus zu sein. Echtes und unechtes Gut, Eigenstes und Überkommenes, Erlebtes und Ausgeklügeltes liegt bei ihm neben- und ineinander. Sein Gotterleben erhebt sich 1. Kor. 13 zum hohen Lied der Liebe und spinnt sich im Römerbrief einen dichten Kokon aus den überlieferten Theorien des Judentums. Je ruhiger aber in der Folge die Zeiten für die Christen wurden, um so mehr sank die Urkraft schöpferischen Eigenlebens in sich zusammen. Zu klein geworden, sich zu dem Genius hinaufzuheben, zog man vielmehr seine Schöpfung in die eigene Sphäre hinab und suchte die Spuren seiner Füße im Sande zu verewigen. Das Rational-Geschichtliche überwucherte das Irrational-Persönliche. Das Reich Gottes bürgerte sich ein in die Welt. Die Kirche entstand als ein Staat im Staate; sie selber machte aus dem Erlebten die Satzung und aus dem Erleben ein Fürwahrhalten. Das Gotthaben Jesu erstarrte im Dogmengehorsam. Mitten inne zwischen der alten und der neuen Geisteswelt steht Augustinus. Er, dessen tiefinnerliche Gotteserfahrung die urchristlichen Kräfte wie in einer Brunnenstube sammelte, aus der sich das fromme Sehnen der Jahrhunderte bis Luther hin speiste, wurde doch zugleich als Kirchenmann der eigentliche Begründer der katholischen Heilsanstalt und des Autoritätsglaubens. Fortan ist die Unmittelbarkeit des verborgenen Lebens in Gott ein verdächtiges Ding: in den Sekten und Katharern brennt die Flamme heimlich weiter. Aber als die Welt der Spitzfindigkeiten scholastischer Theologen endlich müde wurde, loderte diese Flamme in der Mystik offen auf. Bei den deutschen Mystikern des Mittelalters, einem Eckhart, Tauler und Suso, fin-

den wir den Glauben Jesu wieder in der Heiligen Schrift des Ursprungs: Eigenleben und nicht bejahte Tradition, Leben und nicht Erdachtes. Nur freilich, daß beides nicht in der strahlenden Klarheit Jesu wiederkehrt. Zu tief spinnt sich die neuerwachte Innerlichkeit ein in ein schwelgendes Genießen ihrer selbst, zu wenig kommt die praktische Beziehung zu Welt und Leben, das Bedürfnis nach begrifflicher Klärung zu seinem Recht; so wird der Glaube Jesu, der sittliche Tat war, bisweilen zu unfruchtbarem Individualismus, sein Leben in Gott, das schlichte Selbstverständlichkeit war, zu verschwommenem Mystizismus. Dennoch aber wurde durch diese Frommen des Mittelalters der Glaube Jesu wieder eine Lebensmacht, und ohne sie wäre ein Luther nicht erstanden.

In Luther erlebt die Urwirklichkeit des Gotthabens als einer Kraft, welche die ganze Persönlichkeit trägt und zu unerhörten Dingen hinreißt, leuchtende Auferstehung. Seit Luther weiß die Menschheit wieder, daß nur die unmittelbare Beziehung der freien, gottentstammten Persönlichkeit zur Gottheit, in der alle Lebenskräfte wurzeln, Glauben zu heißen verdient. Aber freilich wiederholt sich auch hier das Schauspiel, daß die schwachlebige Nachwelt alsbald den Prometheusfunken in eine gläserne Kuppel sperrt und bald die Lampe für wichtiger hält als das Licht. Schon am alternden Luther selbst setzt der Prozeß ein, insofern er im Laufe seiner Entwicklung, unter dem Einfluß der harten Lebenswirklichkeiten den Schwerpunkt aus der Freiheit des Irrational-Erlebten mehr und mehr in die Gebundenheit des Rational-Dogmatischen hinübergleiten läßt. Hatte der junge, lebensstarke Luther nur soviel für Buchstaben und Bekenntnis übrig, als er die persönliche Eigenerfahrung in ihnen bestätigt fand, so läßt der spätere, dem es gilt, die neuen Kirchenmauern gegen Angriffe von außen und innen zu festigen, sie wieder zu Herren des Glaubens werden. So war ihm in der Abendmahlssache im Anfang das persönliche Erlebnis alles gewesen; in der „Babylonischen Gefangenschaft der Kirche" verwirft er infolgedessen noch die katholische Substanzverwandlungslehre gründlich und beseitigt damit im Prinzip den Konfliktsfall zwischen Glaubenserfahrung und Verstandeskritik. Als er aber gegen Zwingli und die Schwarmgeister zu kämpfen hat, da drängt sich mit den kirchenpolitischen

Motiven auch die gedankenmäßige Konstruktion in sein Erleben ein, da versteift er sich auf das Wörtchen „ist“ und auf die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi „in, mit und unter“ Brot und Wein und schafft so selber den Konfliktsfall, an dem seither unzählig viel junges, frisches Bekennen unserer Konfirmanden zerbrochen ist. War ihm im Anfang der Glaube zugleich selbstverständliche sittliche Tat, wie Jesus, so daß er gar nicht daran dachte, den Schwerpunkt menschlicher Leistung vom Handeln in das Fürwahrhalten von Dogmen zu verlegen, so wird ihm später selber die Rechtfertigung aus einem religiös-sittlichen Erlebnis zu Lehre und Glaubensgesetz und damit zum Anlaß schwersten Anstoßes für das sich sträubende Denken und somit zu seiner Entfremdung. War ihm die Bibel die Erretterin aus seelischen Nöten durch ihre Zeugnisse erfahrener Gnade und Sündenvergebung gewesen, so wurde ihm später der Bibelbuchstabe zum Zwingherrn, so daß er ausrufen konnte: „Das Wort, das Wort, das Wort tut's, hörst du Lügengeist wohl, das Wort tut's!“ Bei alledem ist aber doch nicht zu übersehen, daß der Kern seines Glaubenslebens, mit hinreißender Begeisterung wieder und wieder gepriesen, die religiöse Eigenerfahrung, der Glaube als Vertrauen und unmittelbares Ergreifen der göttlichen Gnade geblieben ist.

Und in dieser seiner lebendigen Wirklichkeit hat der Glaube dann auch die verhängnisvolle Formelherrschaft der protestantischen Scholastik nach Luther überstanden, ist im Pietismus wider die rationalistische Sündflut aufgestanden und hat, zusammenfließend mit dem starken Eigenleben unserer nationalen Dichter und den persönlichen Glaubenserfahrungen der einzelnen in der politischen Leidenszeit der napoleonischen Periode, den Jungborn bedeutet, aus dem sich unser Volk Genesung trank. Und jetzt endlich, als die Zeit wieder einmal erfüllet war, fand auch das reformatorische Prinzip seine eindeutig klare Gestaltung zu Wort und Begriff.

Schleiermacher. a) Die Reden. Es ist das unsterbliche Verdienst Schleiermachers, von dem wir alle heute zehren, daß er in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) als erster und mit dem hinreißenden Schwung wurzelechter Frömmigkeit die Religion in ihrem innersten Wesen,

nämlich als eine dem Rationalen fremde und daher selbständig neben ihm zu wertende Funktion des Geistes gezeichnet und ungezählten Tausenden wieder nahegebracht hat. Verweilen wir daher einen Augenblick bei diesem Werk. Schleiermacher geht aus von der „natürlichen", das ist aus dem Verstandesleben des Durchschnittsmenschen geborenen Religion der Aufklärungszeit. Was sie dem verlangenden Herzen zu bieten hat, ist nichts als ein wenig Moral und ein wenig Metaphysik; mehr duldet die Zwingherrschaft des Verstandes nicht. Aber Religion ist mehr. Sie ist ein unmittelbarstes, persönlichstes Erlebnis. Und nun schildert er mit einer dichterischen Kraft, wie sie nur aus den geheimsten Tiefen eines gottergriffenen Innenlebens hervorbricht, die keusche Zartheit verschwiegensten menschlichen Gottahnens. Es ist ein geheimnisvoller und unbeschreiblicher Augenblick, in dem die Religion eines Menschen geboren wird, ein Augenblick, der nur gefühlsmäßig zu fassen ist, denn in ihm sind Anschauung, das ist Gedanke, und Gefühl noch in innerster Verbindung gegeben: „Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung, ja nicht wie dies, sondern er ist alles dies selbst." Erst nach diesem unfaßbar flüchtigen Augenblick, in dem sich unsere Seele mit dem Universum vermählt, folgt die Klarheit des religiösen Bewußtseins. „Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt; ich messe sie, und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion." Religion, Glauben ist demnach, auf die Entstehung gesehen, Einheit von Anschauung und Gefühl, und darin erweisen sich ebensowohl Metaphysik wie Moral der Verstandesreligion als unreligiös, daß sie fälschlicherweise, die erstere als Wissen, die andere als Handeln, die vorstellungsmäßige Anschauung und das Gefühl auseinanderreißen. Wohl treten sie auch für den religiösen Menschen auseinander, so daß sie sich zuletzt beschrei-

ben und anderen vermitteln lassen. Aber dies vollzieht sich erst nach dem eigentlich religiösen Erlebnis, ist selber also bei aller Wichtigkeit etwas Sekundäres. Daher auf echtes religiöses Leben für Schleiermacher nur derjenige Anspruch erheben kann, der seine religiösen Gedanken und sittlichen Entschlüsse nicht denen eines andern nachformt und sein Gefühlsleben nicht fremder Autorität nachempfindet, sondern beide, fragt er nach ihrem Ursprung, nur auf das beglückende Eigenerlebnis einer ursprünglichen Einheit von Anschauung und Gefühl in seiner Seele zurückführen kann.

Welches ist nun aber der Inhalt dieses ursprünglich religiösen Erlebens? Auch hier, in ihrem Gegenstand, zeigt die Religion ihre Selbständigkeit gegenüber Metaphysik und Moral. Denn Wissen und Handeln haben es stets nur mit den einzelnen Dingen und ihrer Verknüpfung zu tun; das religiöse Erlebnis dagegen ist auf die Ganzheit gerichtet, oder, wie Schleiermacher in der ersten Auflage der Reden fast durchweg sich ausdrückt, auf das Universum. Die Religion ist Anschauung und Gefühl des Universums, sie ist „Sinn und Geschmack für das Unendliche". Hier dürfen wir uns nicht durch die von Schleiermacher gewählten Begriffe irremachen lassen, als ob er etwa die Gottheit mit dem unendlichen Weltall gleichsetzen wollte. Vielmehr ist hier rein an den Wortsinn des Begriffes Universum gedacht, nämlich an das Gesamte im Unterschied vom Einzelnen. Denn mit Recht findet Schleiermacher darin einen Wesensunterschied zwischen Wissen und Handeln einerseits und religiöser Erfahrung andererseits, daß jene immer nur die Dinge als Einzelheit zum Gegenstand haben, während die letztere auf ihre Gesamtheit gerichtet sei. Aber diese Gesamtheit der Dinge ist keineswegs im Sinne ihrer Addition zur Gesamtsumme zu verstehen, womit wir allerdings vor einen körperlichen oder, wenn die Dinge als geistiger Art angesehen würden, vor einen geistigen Pantheismus gestellt wären, welcher unser Sehnen nicht von den Dingen loszumachen vermöchte und also überhaupt nicht Religion, sondern Weltanschauung zu nennen wäre. Vielmehr hat Schleiermacher dabei die Gesamtheit der Dinge im Sinne ihrer Wesenszusammenfassung, ihres eigentlichen Seins im Unterschied von dem relativen Augenschein der sinnlichen Vereinzelung im Auge. Er weiß also recht

wohl, daß die suchende Seele nicht in den Dingen selbst, sondern erst hinter ihnen die Heimat findet. Dieses übersinnliche Wesen der Dingwelt schildert er denn auch näher als die Unendlichkeit der Kraft und als die unendliche Tätigkeit Gottes. Es ergibt sich, daß er statt Universum recht wohl auch hätte Gott sagen können und daß er diesen Ausdruck nur deshalb mied, weil es ihm auf den Begriff der Gesamtheit im Unterschied von den Dingen ankam. Die Religion ist ihm „Sinn und Geschmack" für das Übersinnliche, Jenseitsweltliche, welches der Fromme Gott nennt. In welchen Verhältnissen aber die Gottheit zu den Dingen stehe, ob sie ihnen einwohnend (immanent) oder entgegengesetzt (transzendent) oder beides zugleich zu denken sei, diese Frage wird von seiner Wesensbestimmung nicht berührt, denn sie wird nicht im Heiligtum des Erlebnisses selbst, sondern im Vorhof des daran anknüpfenden Nachdenkens entschieden. Man tut also Schleiermacher Gewalt an, wenn man seine Definition im Sinne des Pantheismus deutet. Wohl fordert er im Verlauf seiner Reden den Leser auf, mit ihm den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza eine Locke ehrfurchtsvoll zu weihen; wohl ist nicht zu leugnen, daß Schleiermachers Erleben des Übersinnlichen dieses unter der Einwirkung des ästhetisch romantischen Geistes seiner Zeit in den Reden noch vorzugsweise als die Seele der Natur erfaßt, während doch der Schwerpunkt frommen Erlebens nicht so sehr in der weltlichen Immanenz der Gottheit ruht, als vielmehr gerade in ihrem von den Dingen und ihrer relativen, bedingten Art schlechthin unabhängigen, transzendenten Wesen, weil nur von hier aus die unbedingte Hingabe des Frommen einen Sinn gewinnt. Indessen war doch, trotz aller Verehrung Schleiermachers für Spinoza, sein Universum nie die ruhende Substanz des letzteren, sondern weit eher das schaffende Prinzip eines Leibniz oder Herder. Vor allem aber, mögen die Anschauungen Schleiermachers sich in der Folge gestalten, wie sie wollen, die Richtigkeit seiner Wesensbestimmung des Religiösen wird durch sie nicht berührt. Sein Universum ist nicht die Welt der Dinge, sondern ihr Wesen: die Überwelt. Der Gegenstand des Glaubenserlebens wird hier als das den Dingen Entgegengesetzte schlechthin gezeichnet und nicht weiter danach gefragt, ob dies in seinem Verhältnis zur Welt nun deistisch, pantheistisch oder theistisch vor-

zustellen sei. Der Glaube ist also auf die Gesamtheit oder das Wesensprinzip der Erscheinungswelt im Sinne eines schlechthin überweltlichen Seins gerichtet, und dies trifft in der Tat den Nerv des frommen Empfindens.

Im übrigen ist für Schleiermacher nicht die Zeichnung des Gegenstandes die Hauptsache, sondern die der Funktion in ihrer Andersart und Selbständigkeit gegenüber denen des Wissens und Handelns. Es ist das schlechthin Irrationale, das ist Übervernünftige, der religiösen Erfahrung, was er mit Recht hervorkehrt, wenn er als ihren Quellpunkt die Einheit von Anschauung und Gefühl im innersten Wesen der Persönlichkeit schildert. Deutlicher noch kommt das Antiintellektualistische dieser Zeichnung heraus, wenn er in den späteren Auflagen der Reden den mißverständlichen Ausdruck Anschauung vermeidet und die religiöse Erfahrung auf das Gefühl beschränkt, hierzu offenbar veranlaßt durch die „intellektuelle Anschauung" des Philosophen Schelling, seines Zeitgenossen, mit der er die seinige nicht verwechselt sehen wollte, weil ihm das Wesentliche des religiösen Erlebens eben darin zu liegen schien, daß eine bestimmende, schöpferische Mitwirkung des Intellekts in ihm ausgeschlossen ist, und er gerade die geheimnisvolle Fühlungnahme des Innersten im Menschen mit dem eigentlichen Wesen der Dinge unzweideutig zum Ausdruck bringen wollte. Und darin hat Schleiermacher gewiß recht. Denn die Selbstbesinnung sagt uns, daß die religiösen Begriffe, Urteile und Meinungen, in denen sich unser frommes Innenleben äußert, eben nur die Äußerung des letzteren, aber nicht dieses selber sind, die intellektuelle Verarbeitung, durch die der Verstand den irrationalen Besitz des Innenmenschen zu gangbarer Münze für Leben und Welt umprägt. Genau so gut wie von den aus ihnen herauswachsenden Vorstellungen ist dieser Kern des religiösen Lebens auch von den Empfindungen zu scheiden, welche sein Bewußtwerden begleiten, und von den Willensrichtungen, die sich aus ihm ergeben. Sie alle drei stellen in dem unauflöslichen Ineinander, in dem sie der verborgenen Urerfahrung des Ich Gestalt geben, die rational-sinnliche Erscheinungsform dar, welche die Religion annimmt, sobald sie aus dem innersten Raum des Tempels Ich hervortritt und das Antlitz der Welt und dem Leben draußen zukehrt. In diesem Sinn will

das „Gefühl“ bei Schleiermacher verstanden sein. Es geht also nicht an, dies Wort mit dem Gefühl als einzelner Funktion des psychologischen Bewußtseins gleichzusetzen, als ob Schleiermacher hier eine Art von Religionsgefühl als gesonderte Provinz innerhalb der Geisterfahrung hat abgrenzen wollen. Ein solches könnte in der Tat vor einer modernen Psychologie nicht bestehen, da diese eine selbständige Funktion des Fühlens überhaupt nicht, sondern nur eine solche kennt, welche die Vorstellungen und Wollungen temperierend begleitet, also auch kein Sondergebiet des Gefühlslebens für die Religion anerkennen kann. Das Richtige daran würde nur dieses sein, daß dieser temperierende Faktor des Bewußtseins gerade im religiösen Leben in der Tat eine hervorragende Rolle spielt, so daß der Laie um der starken Beigabe des Gefühlsmäßigen willen wohl in den Irrtum verfallen kann, als ob die Religion Gefühl wäre, weil sie sich vorwiegend im Gefühl kundtut. Indessen hat Schleiermacher ein solches Religionsgefühl auch keineswegs gemeint, wie er überhaupt, wo er vom Gefühl als dem Sitz der Religion spricht, nicht an ihre rationale Gestaltung, sondern an ihr Wesen vor der Gestaltung im Bewußtsein denkt. Gefühl ist ihm also der andeutende, wenn auch vielleicht wenig geschickt gewählte, doch eben dem Anschauungskreise des romantischen Zeitgeistes entnommene Begriff für das durch den Intellekt schlechterdings Unfaßbare, lediglich ahnend-erlebend Ertastete. Was er also will, ist dies: die Religion zeichnen als eine unausdrückbare, unmittelbare Berührung des Göttlichen mit der übersinnlichen Persönlichkeit in uns, die hinter unserm psychologischen Bewußtsein des Vorstellens, Fühlens und Wollens als sein geheimnisvoller Hintergrund und Kraftzentrum steht.

b) Die Glaubenslehre. Nun liegt von Schleiermacher noch eine weitere Bestimmung der Religion vor, nämlich in dem Buche „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt“ (1821, 2. Aufl. 1830). Hier wird das Wesen der Religion als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, das der christlichen Religion folgerichtig als das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in seiner Beziehung auf die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösungstat bestimmt. Schleiermacher kommt zu dieser neuen Bestimmung dadurch, daß er das

Gefühl der Reden zerlegt in das Selbstgefühl, in dem wir uns frei wissen, und in das des Bestimmtseins, in dem wir uns abhängig fühlen. Den Dingen der Welt im einzelnen gegenüber ist allemal ein teilweises Freiheitsgefühl mit einem teilweisen Abhängigkeitsgefühl verbunden: wenn wir die Dinge erkennend und handelnd vor uns haben, so sind sie es, die uns bestimmen, aber wir, die sie gestalten. Es fragt sich, wie es steht, wenn wir die Dinge in ihrer Gesamtheit nehmen. Ein schlechthinniges Freiheitsgefühl im Gegensatz zu dem teilweisen kann es nicht geben, weil immer das Sein der Dinge außer uns bleibt, von dem wir also abhängig sind. Eben darum entsteht in uns ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, weil auch unser Freisein irgendwie auf dies letzte Sein zurückgeführt werden muß. Dies Gefühl bezieht sich also nicht auf die Dinge im einzelnen, auch nicht nur auf ihre addierte Gesamtheit, denn auch dieser gegenüber bleibt uns immer ein teilweises Freiheitsbewußtsein, sondern, um seiner Schlechthinnigkeit, das ist Unbedingtheit willen, rein nur auf das letzte Sein selber, welches hinter jener Gesamtheit steht: auf Gott. Wir haben also im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit das Wesen der Religion.

Vergleichen wir diese Bestimmung mit derjenigen der Reden, so zeigt sich, daß die Grundmeinung: die Religion das irrationale Erfassen des Übersinnlichen, sowie die Bezeichnung des Erkenntnisorgans als Gefühl dieselbe geblieben ist; das Neue ist dies, daß Schleiermacher bemüht ist, das in den Reden nur in unbestimmten Umrissen gezeichnete Erlebnis nunmehr inhaltlich näher zu bestimmen: die Schale „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ erhält zum Inhalt das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Dies Bemühen, augenscheinlich eine Folgeerscheinung dessen, daß aus dem romantischen Charitéprediger inzwischen der berühmte Redner an der Dreifaltigkeitskirche, der Universitätslehrer, kirchliche und politische Führer geworden war, ist an sich nur zu begrüßen. Die Bestimmung der Reden traf das Wesentliche, doch nur obenhin: Religion als Stimmung, noch nicht als bestimmter Bewußtseinsinhalt. Indem Schleiermacher hier das Zerfließend-Stimmungsmäßige durch einen bestimmten Inhalt ersetzt, nähert er sich nicht nur dem Bedürfen des frommen Christen, sondern er zeichnet zugleich im voraus die Grundlinien

einer Wissenschaft, die erst heute zur Erfüllung zu gelangen beginnt: der Religionspsychologie. Auch ist es ohne Frage richtig, daß das Bewußtsein restloser Ohnmacht gegenüber einem Letztbestimmenden im frommen Erleben in der Tat eine große Rolle spielt. Andererseits wäre es aber ebenso gewiß eine Verarmung des letzteren, wenn wir mit Schleiermacher in diesem Bewußtsein seinen ganzen Inhalt sehen wollten. Es ist doch wohl nicht so, daß sich die fromme Erfahrung auf die Empfindung unbedingter Abhängigkeit beschränkt. Denken wir an Goethes religiöse Gedichte. In den „Grenzen der Menschheit" lebt die Religion Schleiermachers: im Gewitter wird der Dichter seiner grenzenlosen Ohnmacht in Schauern der Ehrfurcht gewiß. Aber im „Ganymed" lebt auch Religion, und zwar als die Sehnsucht, die in dem Dichter am Herzen der Natur wach wird und in stammelnden Lauten zum Thron des Vaters andringt, und aus der Ode „Das Göttliche" spricht wieder eine andere Form des religiösen Bewußtseins, nämlich der feste Besitz des Ewigen, der sich als Sittlichkeit entfaltet. Die eigene Selbstbesinnung bestätigt, daß unsere religiöse Betrachtung das Unendliche zugleich als Ursache, Besitz und Ziel, im Abhängigkeitsgefühl, in seligem Genießen und in Sehnsucht ergreift. Alles in allem haben wir demnach als religiöse Menschen das Unendliche in uns als einen Besitz, der ein Noch-Nicht-Besitz ist, zunächst ein Ahnen und Angeld nur des Zukünftigen und weiterhin aus inneren Spannungen bis zur seligen Erfüllung sich vollendend. Faßt man Glauben so, dann hat es sowohl für Gottnähe wie für Gottferne Raum, sowohl für das Gefühl unverlierbaren Eigentums wie das der Sehnsucht nach einem himmelfernen Ziel und das der Abhängigkeit von einem Unbegreiflich-Überlegenen, je nachdem nämlich im frommen Bewußtsein mehr das schon Erworbene oder mehr das noch zu Erwerbende in den Vordergrund tritt.

Fragen wir nun, wieso Schleiermacher so wesentliche Inhalte religiösen Erlebens hintansetzen konnte, so kommen wir damit auf ein zweites Moment, wodurch er die Bestimmung der Reden zu verbessern gedachte. Es galt, das Göttliche besser als in den Reden in seiner Transzendenz, als das dem Sinnlich-Relativen schlechthin Entnommene zu zeichnen; dies schien ihm so wichtig, daß es über dem Abhängigkeitsgefühl die anderen Inhalte über-

wiegt. Wohl war das Universum der Reden nicht die Welt, sondern die Überwelt, die Gesamtheit der Dinge, nicht ihre Addition, sondern ihr Wesen; doch blieb das Wesentliche nur von der Erscheinung her, die Überwelt nur von der endlichen her gesehen. Es ist aber Eigenart frommen Erlebens, daß es das Göttliche zuerst als Selbstsein, losgelöst von der Welt und in seinem Andersſein erfährt und nächstdem erst in seinen dennoch gegebenen Beziehungen zur Welt. Demnach zeigt sich der Theologe hier bemüht, den romantischen Begriff des Universums als der Gesamtheit der Dinge oder vielmehr des in ihnen wirksamen Prinzips unendlicher Kräfte dem überweltlichen Sein der christlichen Erfahrung anzunähern. So gewiß nun auch dies Bemühen der Wirklichkeit christlich-religiöser Erfahrung gerechter wird, für welche die Transzendenz das Primäre und Wesentliche ausmacht, so gewiß können wir auch hier wieder nur mit der Absicht Schleiermachers, nicht mit ihrer Realisierung zusammengehen. Denn obschon das Abhängigkeitsgefühl die unendliche Kraft im Universum zurückführen möchte auf ein Sein, das bestimmend über und hinter den Dingen steht, so ist es bei näherem Zusehen doch nur die Spur dieses Seins im subjektiven Bewußtsein, nicht aber dies Sein in seiner außerweltlichen Andersart selbst, nur die Zuständlichkeit des Subjekts, aber nicht das Objekt selbst, was hier gezeichnet wird. Wir haben aber unbedingt zu unterscheiden zwischen dem persönlichen Seelenzustand des Glaubenden und dem realen Sein des Göttlichen als Ursache und Gegenstand dieses Seelenzustandes. Schleiermacher ist Subjektivist, während die Allgemeinerfahrung der Frommen das Wesentliche des Glaubens gerade darin erblickt, daß er den Rahmen der subjektiven Zuständlichkeit durchbricht als der beseligende Besitz eines auch ohne das Bewußtsein Gegebenen, dennoch vom Bewußtsein Umschlossenen, das heißt objektiv überweltlichen Seins. Es ist die Bedeutung der Schleiermacherschen Glaubenslehre, daß sie im Unterschied von der metaphysisch-dogmatischen Lehrweise seiner Zeit alle Aussagen des christlichen Glaubens auf Bewußtseinstatsachen zurückführt; aber es ist ihre Grenze, daß sie hierbei den Schein nicht abzuwehren vermag, als handele es sich bei solchen Tatsachen nur um die eigenen Schöpfungen des Subjekts, womit denn alles religiöse Leben um die Quelle seiner Kraft

käme. Wir werden daher innerhalb des Bewußtseins zu scheiden haben zwischen solchen Inhalten, die aus dem Subjekt stammen, und solchen, die nur von ihm umschlossen werden, und somit die Schleiermachersche Definition dahin zu deuten und zu erweitern haben, daß wir für den subjektiven Zustand das objektive Sein, für das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl den unmittelbaren Besitz des Göttlichen als der vom Bewußtsein schlechthin unabhängigen Realität, für das fromme Gefühl das Gotthaben setzen.

So haben wir demnach, allen Anregungen Schleiermachers nachgehend und sie durch die eigene Selbstbesinnung erfüllend, als das Wesen der Glaubenserfahrung dieses gefunden: Religion haben, fromm sein, glauben ist ein übervernünftiges Besitzergreifen vom überweltlichen Sein, vollzogen durch die Gesamtheit der Persönlichkeit, die selber übersinnlicher Natur ist, und erlebt als ein Prozeß innerer Spannungen von unerfüllter Sehnsucht bis zu seligstem Genießen. Wir können beides, worauf es hier ankommt, das transzendente Moment des Gegenständlichen wie das irrationale des subjektiven Empfangens, am kürzesten ausdrücken, wenn wir sagen: Glauben ist ein Gott-Haben. So gefaßt, liegt der Glaube, wie Schleiermacher mit Recht betont, jeder Religion als objektiver Erscheinung zugrunde, dem Christentum nicht allein, sondern auch schließlich den primitiven Religionen der Wilden, nur daß hier als verworrene Ahnung und kaum erkennbarer Keim unter dem Wust sinnlicher Formen schlummert, was in den geschichtlichen Religionen mehr oder minder deutlich hindurchbricht und im Christentum nach der Überzeugung seiner Bekenner absolute Gestaltung gefunden hat. Diesen Selbstbefreiungsprozeß des Glaubens in Geschichte und Gegenwart herauszuarbeiten, ist heute die Aufgabe der Religionsgeschichte, welche moderne Wissenschaft sich demnach ebenfalls als Ausläufer Schleiermacherschen Geistes erweist. Das christliche Glaubensbewußtsein aber ist dann, im Schleiermacherschen Sinne, nichts anderes als das allgemeine eines unmittelbaren Erlebens der Überwelt in der besonderen Form, die es durch die Beziehung auf die geschichtliche Person Jesu von Nazareth gewonnen hat, wobei wir durchaus nicht nur an die bewußte Anlehnung des einzelnen an dieses Vorbild des Gotthabens zu denken haben, sondern in erster Linie gerade an die unbewußte, welche für uns alle mit dem Milieu

des christlichen Allgemeinbewußtseins unserer Zeit gegeben ist, das geschichtlich aus den Auseinandersetzungen der Jahrhunderte mit der Persönlichkeit Jesu herausgewachsen ist und zu jener geistigen Luft sich verdichtet hat, in der wir alle leben, ob wir es wissen oder nicht. Das ist es, was Schleiermacher vorschwebt, wenn er das Bild Christi als eine Gesamttat und einen Gesamtbesitz der Gemeinde verstanden wissen will.

Das Wesen des Glaubens. Nachdem wir so einen Begriff des Glaubens gewonnen haben, der sein Wesen in Umrissen aufzeigt, erübrigt noch, diesen Begriff nach Inhalt, Tragweite und Bedeutung auseinanderzufalten.

Glauben ist in erster Linie ein unmittelbares Gotthaben. Als solches wurzelt es in einer geheimnisvollen Berührung der übersinnlichen Persönlichkeit in uns mit dem übersinnlichen Sein. Daß dieses sein letztes Wesen ist, ergibt nicht die innere Wahrnehmung, welche uns immer nur seelische Zuständlichkeiten, Teilvorgänge im empirischen Ich vorführt, sondern die Selbstbesinnung, welche durch das fließende Bewußtsein in die stehenden Tiefen menschlichen Vorbewußtseins hindurchdringt und dort auf ein Letztvorhandenes in Geistleben stößt. Glauben ist also der Niederschlag einer unio mystica zwischen Mensch und Überweltlichem im tiefsten Inneren der Persönlichkeit in das Bewußte von ganz bestimmter seelischer Färbung. Von der Wurzel des Glaubens im Vorbewußten ist zu unterscheiden seine ganz bestimmte psychologische Erscheinung. Ihr Ort sind die drei Funktionen des empirischen Bewußtseins, doch so, daß dem Vorstellen die unerheblichste Rolle zufällt, insofern es sich um eine übersinnliche Erfahrung der innersten Persönlichkeit handelt, die nur schwache Reflexe in die rationale Sphäre hineinwirft, während das verborgene Einssein des Ich mit Gott sich um so deutlicher teils als der auf seine immer bewußtere Herausarbeitung gerichtete Wille, teils als das den erlebten Besitz begleitende Gefühl kundtut. Diese Erscheinungsform wird dem empirischen Ich bewußt durch die innere Wahrnehmung, in welcher es das überweltliche Objekt, je nach dem erreichten Maße seiner Vertiefung in den verborgenen Besitz, teils in Demut und Ehrfurcht als das ganz Andere, teils in Sehnsucht als das noch ferne Ziel, teils in andächtigem Genießen als sein unverlierbares Eigentum erlebt. In

diesem Erleben verhält sich das Bewußtsein, abgesehen von der Aktivität, die im Hinnehmen liegt, passiv empfangend. Ich bilde mir Begriffe von Wesen und Eigenschaften Gottes, aber ich finde sein lebendiges Sein nur durch Selbstbesinnung als ein Gegebenes in meinem innersten Ich vor. Ich konstruiere mir eine Anschauung über Jesu Leben, Persönlichkeit und Bedeutung; aber die Berührung meines Innenmenschen mit dem übersinnlichen Leben, das in ihm war und weiterwirkt, kann ich mir durch solche Anschauung nicht erzwingen, sondern sie fällt mir als ein Geschenk zu oder auch nicht. Eben auf diesem Ausschluß subjektiver Mitwirkung beruht die unbedingte Geltung des Erlebt-Empfangenen.

Diesen Begriff eines empfangenden Glaubenserlebens mag man immerhin als mystisch bezeichnen. Er entfernt sich aber von der Mystik des Mittelalters durchaus insofern, als diese ihr Gotthaben durchweg nicht auf ein bloßes Empfangen aufbaut, sondern vielmehr auf die Stimmungen innerer Wahrnehmung, verbunden mit der willkürlichen Annahme, daß das auf solche Weise wahrgenommene Innenich mit der Gottheit identisch sei und also die Betrachtung des Innenlebens eine erschöpfende und zureichende Erkenntnis des göttlichen Wesens vermittele. Indem demgegenüber die wahre Mystik durchstößt bis in den tiefsten Grund des Ichlebens, sich rein nur an das hier Empfangene hält und freibleibt von aller willkürlichen rationalen Ausdeutung, findet zwar auch sie im Ich das Göttliche als ein schlechthin Überweltliches vor, das doch in die Erscheinung eingegangen ist und von ihr umschlossen wird; aber andererseits bleibt sie stets sich dessen bewußt, daß die Absolutheit ihres Schauens und Habens sich nur auf die Tatsächlichkeit des Gottesbesitzes und auf diejenigen Wesensäußerungen des Göttlichen beschränkt, die in freier Gnade von dem Unerforschlichen in unser Ich ausgestrahlt werden. Während also der Mystizismus zu einer metaphysisch konstruierten Selbstvergottung des Ich führt, bleibt das Kennzeichen der echten Mystik die demütig-ehrfürchtige Hingabe an das Geheimnis, von dem wir lediglich die Spuren seines Wesens, diese freilich in unmittelbare, beglückender Gewißheit als Erfahrungstatsache in uns tragen. Darum trifft auch der Vorwurf des Quietismus: daß die Versenkung in den inwendigen Gottesbesitz die sittlichen Le-

benskräfte lähme, nur auf die rational-sinnlich verunreinigte Mystik, nicht auf die reine des bloßen Empfangens zu. Denn wo die Innenschau eine völlige Vergottung schon durch sich allein ergibt, bleibt allerdings kein Raum für sittliche Kraftentfaltung; indem sich aber der Betrachtung des rein Empfangenen das Gotthaben als ein Besitz ausweist, der ein Noch-Nicht-Besitz ist, liegt hier keine Selbstgenugsamkeit, sondern vielmehr eine beständige seelische Spannung vor, aus welcher mit innerer Notwendigkeit der Willensantrieb erwächst, den Besitz des Überweltlichen in uns mehr und mehr zur Vollkommenheit auszugestalten, was nur durch das unablässige Bemühen ermöglicht werden kann, sich stets aufs neue erkennend und handelnd durch die Dinge bis in die Tiefen der Gottheit hindurchzugraben, das heißt die Welt sittlich zu überwinden.

Dies alles ist Glauben in erster Linie. Aber sein Wesen erschöpft sich darin nicht. Der Mensch ist ein Doppelwesen, zwischen Sinnliches und Übersinnliches mitten innegestellt, und also hat auch sein Glauben ein doppeltes Gesicht, ein weltabgewandtes und ein der Welt zugekehrtes. Wohl ist das transzendente Moment das erste und ausschlaggebende des Glaubens, denn es ist die Quelle unserer Kraft. Aber erweisen kann er diese seine überirdische Kraft nur in der Welt. Darum ist die weltzugewandte Seite zwar die sekundäre, da sie nicht ohne die andere, wohl aber jene ohne diese denkbar wäre, aber dennoch nicht minder wesentlich, da jene ohne sie zwar denkbar, doch nur eine Blüte wäre, die nicht zur Frucht werden kann. Darum haben wir von dem eigentlichen Glaubenserlebnis und wesenhaft Religiösen als der Projektion eines verborgenen Gottempfangens in das Gesamtbewußtsein zu scheiden seine rationale Verarbeitung zum Ausdruck, zur Überzeugung und zum System. Sie ist nicht mehr Glaube im eigentlichen Sinne, sondern Ausdruck des Glaubens, wo sie dem Bedürfen des einzelnen nach erkenntnismäßiger Vergewisserung des Erlebten entspringt, Darstellung und Befestigung des Glaubens in Glaubenslehre und Dogmatik, wo das intellektuelle Klarheitsbedürfen teils von dem religiös besonders Interessierten ausgeht, teils von der religiösen Gesamtheit, die ihren gemeinsamen Glaubensbesitz aus Gründen praktischer Einheit zu einer normativen Form verkörpern möchte, und sie ist endlich Glaubens-

metaphysik da, wo das Begriffliche nicht mehr nur als ordnendes, sondern als ein die übersinnliche Erkenntnis weiterführendes, selbständiges Prinzip auftritt. Alles dies entspringt zuletzt dem unausweichlichen Bedürfen des empirischen Menschen, seinen übersinnlichen Besitz vor sich in das helle Licht der rationalen Anschauung zu stellen, um ihn dann als treibende Kraft ins Leben zu überführen, und ist daher von größter Bedeutung für sein Leben in der Welt. Andererseits soll man aber nicht vergessen, daß es nicht mehr das Erleben selbst ist, sondern nur das von dem schöpferischen Bewußtsein selbst auf dem Grunde des Erlebnisses aufgeführte Gebäude, und daß es daher weder an der Unmittelbarkeit seiner Gewißheit noch an seiner beglückenden Kraft teilhat. Es ist eben das Kennzeichen dieser rationalen Verarbeitung, daß sie dem Erlebnis nur Motiv und Stoff ihrer selbstschöpferischen Betätigung entnimmt und im übrigen rein auf der Aktivität des Bewußtseins ruht. Auf diesem Selbsthandeln des subjektiven, sinnlich gebundenen Ich beruht aber ihre bedingte Geltung so gut wie die unbedingte des Erlebens auf dem Ausschluß subjektiver Mitwirkung.

Welches ist nun das Ergebnis dieses Selbsthandelns? Das erste ist der Ausdruck des Erlebten, Unausdrückbaren. Das Erlebnis ist da, und der Verstand kommt nun darüber zu, es sich handgerecht zu machen und auszuwerten für Welt und Leben. Er tut das zunächst für sich selbst: zur Klarheit über das eigene Erlebnis zu kommen, sein Handeln in der Welt darauf aufzubauen, es stets zur Hand zu haben als Bollwerk gegen Schicksal und Lebenserfahrung, es dem Mitmenschen gegenüber zu vertreten und mit dem seinigen auszugleichen. Da es aber diesem nicht anders geht, so entsteht ein allgemeingültiger, normativer Ausdruck, durch die Pietät der Jahrhunderte geheiligt, aber um dieses seines Alters und Abgeschliffenseins oft auch gefährlich, nicht mehr zielsicher und haarscharf das Erleben der Lebendigen treffend, zuweilen auch zur Verwechselung des Ausdrucks mit dem Auszudrückenden verführend. So entstehen zunächst Begriffe für das unbeschreibliche Erleben selbst. Man sucht es nachzuzeichnen in seiner eigentümlichen Art und findet stammelnde Ausdrücke, die nie das Ganze, immer nur einen Teil bringen und diesen auch nicht zeichnend, sondern nur meinend: Religion, Glauben, Fröm-

migkeit, Gotthaben. Sodann wird der ganze Reichtum der übersinnlichen Bewußtseinsinhalte begrifflich wie in eine Schale zusammengefaßt; die Schale ist der Gottesname. So oft mir nun der Verstand die Schale entgegenhält, spendet sie dem Innenmenschen in mir aufs neue den Trank des Lebens, denn der Begriff Gott wird mir nun zum Anlaß, jedesmal das von ihm umschlossene Erleben in mir zu erneuern. Zum Zusammenfassen kommt das Auseinanderfalten. Das Überweltliche wird bald in Ehrfurcht als das Ganz-Andere erlebt; das meint der Verstand, wenn er es Geist, das Ewige, das Unendliche, die Allmacht und das Heilige nennt. Bald wird es als die Erfüllung des eigensten Lebens selig verspürt; der Verstand nimmt das höchste Wort, das ihm zu Gebote steht, und nennt es Liebe.

Weiter zieht dann das Bewußtsein Linien, die von seinem Gotthaben zu Welt und Leben hinüberführen: religiöse Urteile und Überzeugungen. Auch sie gehören also in den Bereich des Glaubens. Der Mensch erfährt sich selbst in seinem Gotthaben als von Gottes ewiger Art und schließt daraus, daß er zu Gottes Vollkommenheit berufen ist und daß sein Wesen unsterblich sein muß. Er erfährt sich aber zugleich in seinem tatsächlichen Abstand von dem erlebten Heiligen, und von da aus weiß er, daß Leben kämpfen heißt, kämpfen um die Vollendung: das erlebte Sittengesetz erscheint als Gottes Gebot, die Untreue gegen den inneren Beruf als Sünde und Schuld. Welt und Leben aber gewinnen von da aus ihren Sinn als Stätte dieses Kampfes: sie sind von Gott geschaffen, erhalten und geordnet, damit der Mensch in steter Reibung am Sinnlichen sein übersinnliches Wesen mehr und mehr aus sich herausarbeite, gottähnlicher werde. Das alles sind unausweichliche Folgerungen aus dem Erlebten — dennoch nur Folgerungen, Schalen der Wahrheit, nicht diese selbst.

An die Überzeugungen schließen sich die Vermutungen an. Am liebsten betreffen sie das Schicksal nach dem Tode: Was wird aus uns jenseits des Grabes? Wo, wie werden wir weiterleben? So entstehen die Lehren von der Auferstehung, die Seelenwanderungstheorien. Lebensschicksale stellen Probleme und heischen Lösungsversuche: gibt es einen Ausgleich zwischen dem Maß menschlichen Vollkommenheitsstrebens und demjenigen des Lebensglückes, eine vergeltende Gerechtigkeit? Das Geahnte verdichtet sich zu

dem grandiosen Bilde des Jüngsten Gerichts, zum Fegfeuerdogma, zur Karmatheorie. Wie reimt sich Gottes Allmacht mit dem Kausalgesetz der Naturwissenschaft, wie mit dem Freiheitsbewußtsein des Innenmenschen? Hier taucht der Wunderbegriff auf und das Problem der Willensfreiheit. Und das Fragen nimmt kein Ende, bis die Spannung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, Verstandes- und Erlebenswelt zu Ende gedacht und zu einem System der Weltanschauung verarbeitet ist. Das alles ist recht und gut, und seine Quelle bleibt letztlich Religion; aber darum ist das System doch nur aus der Religion gespeist, beileibe nicht sie selbst, nur begriffliches Meinen des Unerforschlichen, Wahrscheinlichkeitsrechnung, Glaubensmetaphysik, die Peripherie um das Zentrum des Erlebens.

Alle diese rationale Verarbeitung des Erlebten aber strebt natürlicherweise nach Allgemeingeltung, will einen Wegweiser schaffen für alle. Hier wurzelt die Anlehnung des Schwächeren an den Stärkeren, die Bedeutung des religiösen Genius. Jesu Gotthaben, das wir aus seinen Spuren in Schrift und Geschichte als das wundervolle Ideal des von uns selbst Erstrebten nacherleben, wird in seinen Inhalten und Beziehungen auseinandergefaltet und durch Begriffe kenntlich gemacht, die jedem ermöglichen sollen, sich an ihm zu erstarktem Eigenleben aufzuranken. Die Ströme der Kraft, die von ihm auf die Menschheit ausgingen, werden in der Geschichte aufgesucht, und die Orte, wo sie am sichtbarsten hervortreten, durch geheiligtes Ansehen gekennzeichnet: Schrift, Bekenntnis, Dogma. Und wie der Mensch sein Erleben in der Geschichte wiederfinden will, so will er es auch in der Gegenwart anschaulich vor sich haben. Er versinnlicht es, um sich an der Form jederzeit den ewigen Gehalt vergegenwärtigen zu können: der Kultus entsteht. Alles das ist unentbehrlich, wohltätig, notwendige Ausströmung des Glaubenserlebens, aber nicht dies selbst, nur seine sinnliche Form in Geschichte und Gegenwart, daher nie von der absoluten Geltung des Eigenerlebten, sondern immer nur ein Relatives, zeitgeschichtlich Wandelbares, ja mit der nie aufhörenden Bestimmung behaftet, sich stetig zu wandeln zu einem immer entsprechenderen Ausdruck des sich stets klarer erfassenden religiösen Lebens.

Demnach ist das Wesen des Glaubens dies: er ist Gottesbesitz

des Innenmenschen; aber daß er es ist, zeigt erst die Kraft, mit der er, Charakter und Weltanschauung geworden, die Welt überwindet. Wiederum: der Glaube kann nicht bleiben ohne seine Gestaltung für die Welt; doch aber bedeutet diese nur die Strahlen, in die sich das ewige Licht in dem Augenblick zerlegt, wo es aus dem innersten Tempel des Ich in die Sphäre des Rational-Sinnlichen eintritt.

2. Der Konfliktsfall.

Das Gotthaben. Nachdem wir so die Höhe eines geklärten Begriffes vom Wesen des Glaubens erstiegen haben, bleibt übrig, von hier aus Umschau zu halten, wie sich nun das Verhältnis desselben zum Wissen darstelle. Wenn der Glaube in seinem Wesen ein unmittelbares Erfassen überweltlicher Wirklichkeit ist, das Wissen aber, wie wir, ohne der späteren Untersuchung vorzugreifen, schon aus dem Allgemeinbewußtsein heraus feststellen, eine Verarbeitung der sinnlich gegebenen Wirklichkeit, so zeigt sich klar, daß wir es hier mit zwei einander gleichgeordneten und voneinander gänzlich unabhängigen Grundfunktionen des Bewußtseins zu tun haben, deren eine auf das Sinnlich-Erfahrbare, die andere auf das Übersinnlich-Erfahrbare gerichtet ist, so daß ein Konflikt bei dieser Auffassung von beiden ausgeschlossen ist, solange sie eine jede sich streng an das eigene Gebiet halten und keines Übergriffes in das fremde schuldig machen. Ein Leben im Göttlichen, das der Mensch gewissermaßen als ein zweites und höheres innerhalb des Kampfes ums Dasein lebt, ein immer wieder neues Sichzurückziehen zum Atemholen und neuem Lebensansatz in die geweihte Stätte des tiefsten Innern, wo Persönlichkeit und Überwelt sich finden, kann in keiner Weise mit dem forschenden Intellekt und seinen Ergebnissen in Konflikt kommen. Vielmehr stehen Erleben und Erkennen im Wechselverhältnis gegenseitiger Befruchtung; denn wie jeder Moment, da unsere Seele ihre Heimat Erde berührt, sie mit neuer Kraft zum Welterkennen und Weltüberwinden ausrüstet, so wird umgekehrt auch alles ernste Erforschen der Dinge und ihrer Zusammenhänge von selbst zum Antrieb werden, über ihre Erscheinung hinaus und durch sie hindurch in ihr eigentlichstes und tiefstes Sein zu stoßen, welches sich nur der Selbstbesinnung auf das Geheimnis in der

eigenen Brust offenbart. Die Schauer der Ahnung eines Unnennbaren, Letzten, die uns an Gräbern, in abgeschiedener Einsamkeit, vor den Wundern der Natur und den Schicksalen des Lebens überrieseln, das Hochgefühl, mit dem uns auf den Höhepunkten unseres Lebens unsere ewige Art und Bestimmung gewiß wird, das quellende Sehnen, das uns aus seinen Tiefen hinaufweist in eine bessere Welt, alle die Berührungen mit dem göttlichen Hintergrund der Welt, die uns aus der Betrachtung fremden Erlebens, des religiösen Genius vor allem, zufließen, sie alle haben mit dem forschenden Erkennen nichts zu tun, kreuzen es nicht und können daher auch keinen Konflikt verursachen — außer dem einen, der mit ihrer Tatsächlichkeit überhaupt für das fragende Erkennen gegeben ist.

Denn daß solche Erlebnisse überhaupt da sind, dies bleibt allerdings für das Erkennen ein Rätsel, da es aus sich selbst heraus, es mag mit seinen Begriffen so weit vorstoßen, wie es will, nie bis zu einer Welt des hinter den Erscheinungen stehenden reinen Seins vordringen kann. So steht denn das Wissen vor jedem Einzelinhalt der religiösen Erfahrung da als vor einem verschlossenen Geheimnis, dem nachzugehen gänzlich ohne Aussicht auf Erfolg ist. Nicht indessen steht es wie mit dem Einzelergebnis so auch mit der Funktion selbst, die es erzeugt. Denn diese untersteht allerdings der Kritik denkenden Erkennens. Der Verstand ist der Rechtsvertreter des menschlichen Geistlebens in seiner Einheit. Der Mensch weiß sich trotz der auseinandergehenden Funktionen seines Bewußtseins als eins, und sein Einheitsgefühl ist die Legitimation und Aufgabe an den Verstand, auch das scheinbar Geteilte und Auseinanderstrebende der Erscheinungen auf eine letzte begriffliche Einheit zu bringen. Darum hat das denkende Erkennen Recht und Pflicht, die Sondererscheinung des religiösen Erlebens in ihrer Andersart daraufhin nachzuprüfen, inwieweit sie als eine notwendige in die Einheit des Geisteszusammenhangs einzufügen sei, das heißt, ob sich Wurzeln dieses Erlebens denkend nachweisen lassen, die auch vom rationalen Standpunkt aus in die Letztwirklichkeit des Geistes hinabreichen und sich genau so organisch und zwanglos notwendig in das Gefüge desselben einpassen lassen wie die Funktion des denkenden Erkennens selber. Mit anderen Worten: bietet auch das reli-

giöse Erleben, wo es echt ist, das heißt in seinen Grenzen bleibt, in seinen Ergebnissen dem Denken keine Möglichkeit, seine Kritik anzuhaken, als Ganzes bleibt es für das Denken dennoch ein Problem, und falls es dem Denken nicht gelingt, für den Rivalen im Erkennen einen notwendigen Platz im Geistleben ausfindig zu machen, so ist der Konflikt auch hier gegeben: das Erleben des Glaubens steht dann für das Denken, mag es sich selber auch das Gewissesste des Gewissen sein, als bloße Illusion und Nichtwirklichkeit da. Dies Problem zu lösen, liegt dann zwar nicht im Interesse des Glaubens selber, denn er braucht zu seiner Selbstgewißheit die Bestätigung des Denkens nicht; sondern es handelt sich hier um das erkenntnistheoretische Problem, auf die religiöse Erfahrung bezogen, also insbesondere um die religionsphilosophische Fragestellung, und ihre Beantwortung wird erst im zweiten Teil unserer Untersuchung, wo wir es mit dem Wesen des Wissens und den von ihm ausgehenden Folgerungen zu tun haben, erfolgen können.

Die rationale Verarbeitung. Wenn wir also von diesem Grundproblem der Realität überweltlicher Erfahrung zunächst absehen, bietet das echte Glaubenserlebnis keinen Konfliktsfall. Doch verschiebt sich das Bild sofort, wenn wir aus dem Gebiet des bei sich beharrenden Erlebens übertreten in das andere seiner rationalen Verarbeitung. Das kann nicht anders sein, weil hier nun das denkende Erkennen sich anheischig macht, auf dem ihm von Natur und Vernunft aus ganz fernliegenden, ja entgegengesetzten Gebiet überweltlicher Erfahrung auch sein Wort mitzusprechen. Indessen ist die Mitwirkung des Rationalen nach der ihr zugrundeliegenden Absicht eine abgestufte, daher auch die Schärfe des entstehenden Konflikts. Es kommt sehr darauf an, ob es sich nur darum handelt, für die innersten Erfahrungen einen Ausdruck zu finden, der es ermöglicht, die in oder unter ihm zur Einheit zusammengefaßten Erlebnisse sich jederzeit in einem neuen Nacherleben oder Wiedererleben zu vergegenwärtigen, oder darum, daß das Denken versucht, auf seine Weise, das ist mit der ihm eigentümlichen logischen Methode die einzelnen Ausdrücke unter sich in Beziehung zu setzen und zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden, oder endlich darum, daß die Erlebnisse durch das Denken als ihre Fortsetzung aufgenommen

und selbständig weitergeführt und zu neuen Erkenntnissen des Überweltlichen ausgesponnen werden sollen.

a) **Der rationale Ausdruck.** Es ist ein unabweisbares Bedürfen des zu intellektuellem Leben erwachten Menschen, daß er sich über seine seelischen Erlebnisse, also auch über seine religiösen Erfahrungen klar werde. Zu dem Ende hebt er sie aus der fließenden, unbestimmten Zuständlichkeit, in der sie sein Innerstes zunächst durchwogten, in das Licht der denkenden Anschauung hinauf und gibt ihnen Namen, Bezeichnungen, an denen er sich jederzeit vergegenwärtigen kann, was er einmal erlebte. Wo das nicht geschieht, bleibt das religiöse Leben ein vages, zerfließendes; es rauscht vorbei, ohne daß seine Wasser befruchtend über das dürre Land des Alltags geleitet wurden. Eine Religiosität, die über das primär Erlebte nicht hinauskäme oder sich begnügte, den Überschwang der Empfindungen in dunklen gestammelten Lauten zum Ausdruck zu bringen, wäre mit Recht eine unfruchtbare zu nennen, wie denn die gesunde Frömmigkeit des Paulus aus diesem Grunde das in der korinthischen Gemeinde übliche Zungenreden energisch bekämpfte.

Nun steht aber dem Streben nach Ausdruck kein anderes Mittel zu Gebote als Begriff und Wort, und eben diese sind von Hause aus nicht dazu geschaffen, ein Übersinnliches auszudrücken; denn der Begriff ist dem Erleben fremd und nur dem logischen Erkennen des Verstandes eigen, welcher, in Befolgung der ihm eigentümlichen Gesetze, ihn durch einen Destillationsprozeß der Sinneseindrücke vom Wahrnehmbaren abstrahiert, um dann wieder mit seiner Hilfe das Chaos des Sinnlichen zu bemeistern. Wir sind also hier in der Zwangslage, ein aus dem Sinnlich-Wahrnehmbaren Abgeleitetes auf das ganz Andere übersinnlicher Bewußtseinsinhalte anwenden zu müssen, und damit ist der Konfliktsfall gegeben. Denn von einem Ausdrücken des Bewußtseinsinhalts in dem Sinne, wie er für das Sinnlich-Erfahrbare zutrifft, nämlich daß der begriffliche Ausdruck eine das Wesen seines Gegenstandes zutreffend und erschöpfend wiedergebende Benennung desselben sei, kann auf dem Gebiet übersinnlicher Objekte nicht mehr die Rede sein, da ja das Vermögen der begrifflichen Abstraktion mit dem sinnlichen Material auch den Boden unter den Füßen verliert und sich darauf beschränken muß, in unsicheren Umrissen

einen Besitz nachzuzeichnen, der nur dem irrationalen Bewußtsein des Menschen eignet. Ich kann nicht in demselben Sinne, wie ich mit dem Begriffe „Baum“ ganz bestimmte Wirklichkeiten aus der Welt der sinnlichen Erfahrung bezeichne, mit den Begriffen Gott, Himmel, Ewigkeit die gegebenen Realitäten der übersinnlichen Erfahrung umreißen. Denn der Begriff Baum, aus der sinnlichen Anschauung von Bäumen abgezogen, will auch nichts anderes als nur diese Anschauung in ihren gemeinsamen Merkmalen festhalten und bleibt also in seiner Sphäre, für die er demnach auch Geltung hat. Jene Begriffe indessen entstammen zwar gleichfalls der sinnlichen Wahrnehmung, indem Gott wahrscheinlich den Angerufenen, Himmel die Wolkenbildung über uns und Ewigkeit die Zeit in bezug auf ihre dunklere, mit dem Tode einsetzende Hälfte bezeichnet, sollen nun aber doch eben nicht diese Wahrnehmungen, von denen sie abstrahiert sind, bedeuten, sondern ein ganz Andersartiges, nämlich die übersinnlichen Bewußtseinserfahrungen eines schlechthin Überweltlichen, Überräumlichen und Überzeitlichen; sie bleiben also nicht in ihrer Sphäre und können daher auch nicht mehr den Charakter einer Benennung von zureichender Geltung beanspruchen, der ihnen von Hause aus doch eigen war. So gerät das begriffliche Denken in eine unsichere Zwitterstellung, indem es ausdrücken soll, was im letzten Sinne überhaupt nicht auszudrücken ist.

Diese nun würde ihr Verfängliches verlieren, sobald nur derjenige, der rationale Begriffe auf übersinnliche Inhalte anwendet, sich dessen bewußt bliebe, daß er damit dem Rationalen zuviel zumutet; denn dann würde er bescheiden von seinen religiösen Begriffen denken, bloße Tastversuche seines Intellekts in Richtung auf des Unaussprechlich-Unbegreifliche in ihnen sehen und also jederzeit ihre Relativität bedenken, und damit entfiele die Möglichkeit eines Zusammenstoßes mit dem wissenschaftlichen Denken, welches ein begriffliches Erfassen des Übersinnlichen nicht anerkennen kann. Zum Konflikt kann die Heranziehung des Begrifflichen zum Hilfsdienst am Erleben nur dort führen, wo dieser Hilfsdienst mehr leisten soll, als er kann, nämlich die zureichende Wiedergabe der irrationalen Erfahrung. Nun ist aber gerade dies für den Durchschnittsfrommen charakteristisch, daß er mit Vorliebe nicht nur die gleiche Wertschätzung, die er mit seinem Er-

leben verbindet, auf den Ausdruck desselben überträgt, sondern
auch die gleiche unbedingte Geltung. So glaubt er ein Wissen zu
haben, wo doch nur ein Meinen vorliegt, die Erfahrungswissen-
schaft aber kann ihm ein solches nicht zubilligen, und der Kon-
flikt ist unvermeidlich geworden. Bei dem naiven, völlig denk-
ungeübten Menschen nimmt er oft genug einen verhängnisvollen
Ausgang. Denn indem diesem zugemutet wird, rationale Er-
fahrungsausdrücke auf übersinnliche Erlebnisinhalte anzuwenden,
ist er doch nicht imstande, die ersteren anders zu nehmen, als wie
er es tagtäglich tun muß, nämlich als Benennungen von etwas
verstandesmäßig Nachweisbarem. Das Irrationale in ihm hat
sich in seiner Andersart noch nicht genügend durchgesetzt, um
ihn von diesem Gebrauch des Tages losmachen und zu einem
nur symbolischen Gebrauch des Begrifflichen nötigen zu können.
So nimmt er Ausdrücke wie Gott, Himmel, Ewigkeit, Auferstehung,
Jüngstes Gericht als das, was sie gar nicht sein können und wol-
len, nämlich als Benennungen im gleichen Sinne bestimmter Rea-
litäten, wie Haus und Baum Realitäten für ihn sind. Wird
er dann eines Tages davon überführt, daß für ein wissenschaft-
liches Erkennen solche Wirklichkeiten nicht vorhanden sind, so wirft
er jene Begriffe voll Empörung, als habe man ihm Unwahres
zugemutet, von sich und mit ihnen die übersinnlichen Erlebnisse,
die sie ihm vermitteln wollten. So kommt es, daß für die große
Masse der Ungeschulten die Religion meist schon mit der einen
Frage der Existenz Gottes erledigt ist. Wohl hat auch ihnen
ein ungeklärtes Ahnen oft genug zugeraunt: es gibt einen Gott.
Aber sie sind nicht imstande, den Ausdruck für das Erlebte von
einem rationalen Anschauenwollen zu trennen. Sobald sie sich
einen Begriff dafür formen, also den Gottesbegriff, wollen sie
seinen Inhalt auch vorstellungsmäßig aufzeigen, beschreiben, be-
weisen können, eben weil es mit allen ihren anderen Erfahrungs-
begriffen doch so gehalten wird. So schwebt ihnen bei dem Worte
Gott alsbald eine rationale Anschauung vor: so etwas wie eine
menschliche Persönlichkeit, nur mit höchster Steigerung mensch-
licher Vollkommenheiten ausgestattet; da ihnen nun über kurz
oder lang die Augen dafür aufgehen müssen, daß das rationale
Wissen ein solches Wesen nicht kennt, so strafen sie alsbald nicht
nur den Begriff, sondern auch alles, was damit zusammenhängt,

also ihr eigenes Ahnen und Erleben, Lügen und sind fertig mit der Religion, ein Vorgang, der sich alle Tage wiederholt.

So ernst und folgenschwer solche Konflikte sind, so ist doch zu ihrer Überwindung nichts weiter not als Bildung. Ein geschulteres Denken kennt sie nicht mehr, weil es Erleben und Erkennen zu sondern weiß, auch wo sich beide desselben Ausdruckmittels bedienen. Es wird unschwer bemerken, daß nicht nur die genannten Begriffe, sondern alle, die wir als eine Art Etikett zum Wiedererkennen auf unsere übersinnlichen Erfahrungen heften, nicht dem rationalen Erkennen dienen sollen, sondern dem religiösen Erleben, das in ihnen nur einen Anhalt haben will, um sich seinen Gegenstand wiedererlebend erneuern zu können. Es wird einsehen, daß aller Ausdruck des Unausdrückbaren nicht bezeichnende, sondern nur hinzeigende, nicht benennende, sondern nur symbolische Bedeutung haben kann; daß es uns also keineswegs anzufechten braucht, daß Begriffe wie Unendlichkeit, Jenseits, Ewigkeit, Allmacht, Vorsehung, rational genommen, Unvorstellbares besagen. Ein Unendliches bleibt immer unvorstellbar, aber wir haben kein anderes Hilfsmittel, in uns das Erleben, das wir meinen, zu erneuern, nämlich das Erleben eines Seins, das von allem Endlichen schlechthin unabhängig ist, als dies, daß wir jenes ganz positive Erlebnis durch die Negation des Endlichen andeuten. Die rationale Form wird hier ihrem eigentlichen Zweck entnommen und leihweise als Hilfsmittel für das nach seiner Wiedererneuerung strebende Erleben gebraucht. Wir nehmen aus dem Vorrat der sinnlichen Erfahrung diejenigen Begriffe heraus, die das Erhabenste bezeichnen, und heften sie unseren Erfahrungen vom Übersinnlichen an, um dann, wenn wir diesen Begriffen wieder begegnen, an ihnen eine Anregung unseres übersinnlichen Menschen zur Wiedergeburt seines Erlebens zu haben. Die begriffliche Zeichnung der Welt wird dem Religiösen zum Bild und Gleichnis der Überwelt. Darum hat Jesus nur in Gleichnissen von diesen Dingen geredet und uns in seinen Bildern vom Vater und Himmelreich die treffsichersten Hindeutungen auf die Realitäten eines übersinnlichen Innenlebens gegeben. Auch sie sind nur rationale Begriffe, aus dem Irdisch-Sinnlichen abgenommen; aber sie zeigen uns das Höchste und Schönste, was diese Erde bietet, so, daß unserem Innenmenschen das Rationale alsbald zu einem

Spiegel wird, in dem er die noch viel höheren und schöneren Erlebnisse seines Herzens schaut. Daß dies möglich ist, daß der sinnlich geartete Begriff unserem Erleben solche Dienste leisten kann, muß letztlich auf der uns unbekannten Wesensgemeinschaft des Sinnlich-Wahrnehmbaren mit dem reinen Sein, dessen Erscheinungsform es doch nur ist, beruhen, anders: auf der Herkunft der erlebenden wie der rational erkennenden Funktion aus derselben gleichen einen Vernunft, deren Einheit wir in unserem Selbstbewußtsein als Realität erfahren.

b) Die systematische Darstellung. So wenig demnach das Bedürfen nach rationalem Ausdruck der religiösen Erlebnisse, wenn es sich nur streng an den symbolischen Charakter des von ihm benutzten Ausdrucksmittels hält, Anlaß zum Konflikt mit dem Wissen werden kann, so schnell ist der Konflikt da, sobald das Bedürfen des bloßen Ausdrucks übergeht in das andere, kompliziertere, die durch das tastende Ausdrucksbegehren gefundenen Begriffe nunmehr teils in eine gegenseitige Beziehung zu bringen und womöglich zu einer systematischen Einheit zu verbinden, teils mit den Begriffen der rationalen Erfahrung auseinanderzusetzen.

Dies Bedürfen ist im allgemeinen dem Durchschnittsmenschen noch nicht eigen, der vielmehr, auch in den „gebildeten" Schichten, sich meist damit begnügt, seinem religiösen Empfinden von Fall zu Fall einen mehr oder minder klar geprägten Ausdruck zu geben, der in der Regel unbesehen aus dem überlieferten Sprachgebrauch übernommen wird, und diesen dann als etwas Halbgeklärtes, Halbbewußtes mit sich herumzutragen als einen Talisman, zu dem man dann und wann aus der Hetze des Daseins sich flüchten kann. Es erwacht erst in dem, der sich die Kraft der Selbstbesinnung im Leben bewahrt hat. Ihm mag es wohl geschehen, daß er einmal das Auseinanderklaffen der Begriffe, die er sich aufgebaut hat, bemerkt und das einzelne in eine innere Beziehung zu bringen versucht oder gar, daß ihm eine Unstimmigkeit zwischen seinen religiösen Begriffen und denen seines Weltwissens aufgeht und sein Nachdenken sich daran zu reiben beginnt. Ausdrücklich genommen, aber ist dies beides erst das Sonderbedürfen dessen, der zu bewußtem und dauerndem Nachdenken über sein Innenleben weiterentwickelt ist. Eine solche Auseinandersetzung mit den eigenen Bewußtseinsinhalten ist geradezu

das Kennzeichen der echten Bildung und dementsprechend selten genug. Man sollte sie daher vor allem von der studierenden Jugend fordern dürfen. Sie hat mit dem Vorrecht, aus den Quellen des Geistlebens zu schöpfen, auch die Pflicht übernommen, die eigene Begriffswelt zur Klarheit einer auf Denknotwendigkeiten gestützten und in sich harmonischen Weltanschauung zu ordnen. Sie hat demnach auch die besondere Verpflichtung, ihre religiöse Vorstellungswelt zu klären, sich auf die mit den religiösen Begriffen und ihrem Verhältnis zum Welterkennen gegebenen Probleme zu besinnen und die in der Schulzeit schon erwachten Zweifel nicht im bloßen Fachstudium unausgewertet untergehen zu lassen, sondern zu einem haltbaren Gerüst von Lebensüberzeugungen umzugestalten. Dies wird zur Ehrensache für den Theologen, der seinen Beruf, Klarheit des Gottesbewußtseins zu verbreiten, nicht erfüllen wird, wenn es ihm selbst an solcher Klarheit gebricht. In ihm als dem beruflich zum religiösen Vorbild Gesetzten muß sich nicht allein das Bedürfnis des einzelnen, sich über den erlebten Gottesbegriff Rechenschaft zu geben, zu höherem Grade steigern, sondern in ihm als dem berufenen Pfleger der religiös Suchenden verkörpert sich zugleich das Verlangen der Gemeinschaft nach normativen Grundlinien des religiösen Erlebens, welche dem einzelnen Hilfsdienste bei dem Bemühen um geklärtere Begriffe leisten können. Es ist die Aufgabe der Dogmatik, die Inhalte christlichen Gotthabens nicht nur aufzuweisen und auszudrücken, sondern auch in ihrem inneren Zusammenhang wie in ihrem Verhältnis zum Welterkennen darzustellen.

Da erheben sich aber alsbald ernste Konflikte. Denn sobald ich darangehe, die Ausdrücke meiner religiösen Erfahrung einander gegenüberzustellen und so etwas wie das Netz eines Systems zwischen den einzelnen Gipfeln hin und her zu spinnen, bringe ich an das Erlebte ein Neues heran, das seinem Wesen noch fremder ist als das bloße Ausdrucksmittel des Wortbegriffs: das dem Denken immanente Gesetz der Logik. Und sobald ich andererseits die religiösen Erfahrungsinhalte mit den Ergebnissen des Welterkennens vergleiche und an ihnen messe, bringe ich abermals ein ganz anderes mit dem Übersinnlichen in Berührung: die sinnlich-empirische Erfahrung. Meine Erlebnisse der Andacht, der

Sehnsucht, der Hingabe an das Überweltliche haben an sich nicht das geringste mit Logik zu tun, sind irrationaler und alogischer Natur; sie haben auch in sich durchaus nicht etwas, was uns nötigte, sie mit dem Welterkennen auseinanderzusetzen, sondern sind sich selber in ihrer unmittelbaren und unzweifelhaften Gewißheit durchaus genug. Der Verstand erst ist es, der den ihm von Natur anhaftenden Trieb nach Vereinheitlichung auch hier betätigt und betätigen muß, wenn er sich treu bleiben will, und der nun also die ihm allein eigenen Gesetze und Erfahrungsinhalte an die begrifflich etikettierten Erlebnisse heranbringt. So kommen zwei Welten zueinander, und es kann nicht sein, daß sich das Entgegengesetzte, dessen Einheit wir nur als Geheimnis erleben, ohne Reibung ineinanderfüge.

Dabei besteht das konfliktschaffende Moment nicht in dem Auseinanderklaffen der beiden Welten selber, sondern in dem durchschnittlichen Unvermögen, sie in diesem Auseinander, in dem sie sich niemals treffen und stören würden, zu lassen. Derjenige, der an der Arbeit ist, sich klare religiöse Begriffe zu schaffen, kommt nur zu leicht dazu, die Unterschiedenheit der irrationalen von der rationalen Welt zu verkennen und objektives Wissen dort zu sehen, wo trotz aller Logik um des übervernünftigen Inhalts willen doch nur von subjektivem Meinen die Rede sein kann. So handelt es sich um dasselbe Hindernis wie im Falle des Suchens nach Ausdruck, nur im verschärften Maße. Beim unmittelbaren Wortausdruck war es verhältnismäßig leicht, den symbolischen Charakter im Auge zu behalten: beim religiösen Urteilen und Schließen vergißt auch ein geübteres Denken leicht, daß es nicht einerlei ist, ob es bestimmte Aussagen über Gegenstände macht, die irgendwie der sinnlichen Erfahrung angehören, oder über solche, bei denen jede sinnliche Grundlage fehlt. Die unmittelbare Sicherheit, welche der Vollzug der logischen Funktion in sich trägt, verführt dazu, zu übersehen, daß auch die sicherste Methode nichts nützt, wenn der Inhalt an sich ein unkontrollierbarer bleibt. Bei dem bloßen Wortbegriff Gott wird schwerlich jemand verkennen, daß er nur ein Stammeln des Unaussprechlichen bedeutet. Fassen wir aber mehrere Erlebnisse unseres Innenmenschen in ein religiöses Urteil zusammen, etwa das Bewußtsein der Existenz einer übersinnlichen Wirklichkeit und das

andere einer unser Leben von allen Seiten her bestimmenden und nach Zwecken gestaltenden Macht, in dies, daß Gott Allmacht und Vorsehung sei, so meinen wir gar zu leicht, mit diesem Urteil eine Wesenseigenschaft Gottes in ganz bestimmter und zutreffender Weise wiedergegeben zu haben, einfach weil unser Verstand hier die selbstverständlichste und zuverlässigste aller seiner Funktionen, nämlich die Verbindung zweier Begriffe durch die prädikative Beziehung, vollzieht und wir unwillkürlich von der Selbstverständlichkeit der Funktion auf ein zureichendes Erkennen schließen. In Wirklichkeit gibt uns aber der Vollzug der Verstandesfunktion kein Recht dazu, uns um ihretwillen auf festerem Boden zu wähnen: das Band, das wir so um die Begriffe schlangen, ist reines Erzeugnis des Subjekts, sie selber bleiben nach wie vor unzulängliche Versuche, das Unaussprechliche auszudrücken, weil der von ihnen gemeinte Inhalt schlechterdings von ihnen selbständig und als ein ganz Anderes gegeben ist. Wo nun aber dies Verhältnis der logischen Funktion zum übersinnlichen Objekt infolge einer naiven Überwertung des Intellekts aus einem Erkenntnis ordnenden in ein Erkenntnis setzendes umgedeutet wird, ist sofort die Reibung mit der Erfahrungswissenschaft vorhanden, denn wenn sie schon eine mehr als symbolische Geltung des Ausdrucks ablehnen mußte, so vollends eine Wesensbeschreibung des sinnlich nicht Erreichbaren.

Die Reibung steigert sich aber, wenn der Versuch, bestimmte Aussagen über das Übervernünftige zu machen, auch noch zu logischem Selbstwiderspruch führt, eben darin dem Vorsichtigen nur zu deutlich seine unzulängliche Natur bekundend. Ein ganz bestimmtes Erleben führt mich dazu, Gott als allmächtig und allwirksam zu bezeichnen; ein ebenso bestimmtes sagt mir, daß ich für mein Handeln verantwortlich bin, und in ihm nenne ich mich sittlich frei. Aber nun kommt das logische Denken darüber zu, und findet mit vollem Recht, daß eine Allmacht außer uns und eine Freiheit in uns zugleich zu setzen ein Widerspruch in sich ist. Denn wenn Gott allmächtig ist, so muß restlos alles auf sein Handeln zurückgeführt werden, also auch des Menschen vermeintlich freie Entschließung, so bleibt also kein Raum für menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit. Es war nur logisch und konsequent von den Kalvinisten (Supralapsarismus) gedacht,

wenn sie die göttliche Alleinwirksamkeit bis über den ersten Sündenfall hinauf verfolgten und also keinerlei Raum mehr für menschliches Selbsthandeln übrigließen, sondern nur für einen unbegreiflichen Akt der Allmacht, wonach die Menschen teils für Gnade und Erlösung, teils zur Verdammnis von Ewigkeit her vorbestimmt seien. Freilich, das menschliche Bewußtsein der Freiheit war damit Lügen gestraft. Indessen es läßt sich doch nicht Lügen strafen oder aus der Welt schaffen. Woher nun der Widerspruch? Das eine Erlebnis ist so unmittelbar gewiß wie das andere. Im übersinnlichen Objekt selber kann er nicht begründet liegen; wir erleben das Absolute trotz seiner verschiedenen Wirkungsformen in uns als Einheit. Also ist es die logisch begriffliche Funktion, die mit dem Versuch, das Übervernünftige zu ordnen, zugleich das Problem in dasselbe hineinträgt. Was in der Tiefe unserer übersinnlichen Persönlichkeit als Harmonie und Einheit ruhte, tritt zur Gegensätzlichkeit auseinander, sobald es der Verstand über die Schwelle des Unmittelbaren zerrt.

Es bleibt aber auch nicht bei dem Gegensätzlichen innerhalb der Aussagen über das Übersinnliche; hinzu kommt noch das letzte, dem weltgebundenen Menschen Unerträglichste: daß diese Aussagen in Widerspruch geraten können zu denen der sinnlich verstandesmäßig bedingten Welt- und Lebenserfahrung. Wenn der Fromme von göttlicher Allmacht spricht, so ist das nur eine Parallele zu der allgemeinmenschlichen Erfahrung, daß menschliches Tun, ja Wollen, in allen Stücken der gesetzlichen Kausalität der Dinge unterworfen, also unfrei sei. In der Erfahrungswelt ist alles ehernes Gesetz, unverbrüchlich festes Gefüge von Ursache und Wirkung, und von dieser Tyrannei des Kausalgesetzes kann nichts, auch menschliches Handeln und Entschließen nicht, ausgenommen sein; es gibt also keine Freiheit, sondern nur Notwendigkeit. Der rationalen Betrachtung der Dinge können wir das Recht zu dieser These nicht abstreiten; sie kann keine Ausnahme zulassen, will sie sich nicht selber aufheben. Doch aber weiß sich der Mensch frei und wird sich nie etwas davon abdingen lassen, weil dies Bewußtsein seine sittliche Würde ausmacht. Und so ist der offene Gegensatz da, und unzählige Geister haben sich schon an der Frage Determinismus oder Indeterminismus abgemüht. Oder nehmen wir noch ein Beispiel aus dem religiösen Erleben. Wir erleben

die Gottheit in uns als eine persönliche Kraft; denn was wir in den Höhepunkten unseres Innenlebens als das Beglückendste der Berührung mit dem Göttlichen empfinden, vermögen wir nicht anders zu bezeichnen als mit dem Wort Liebe, und Liebe ist das Allerpersönlichste, was wir denken können. Somit können wir, wenn wir nach einem Ausdruck für das unbeschreibliche Wesen des Göttlichen tasten, nicht anders als von einer göttlichen Persönlichkeit reden. Aber sofort meldet sich der Verstand: Wie kann das Unendliche zugleich Person, also ein Eingeschränktes, sein? Und da hilft wenig, daß wir sagen, es sei eine das Maß menschlicher Persönlichkeit in allem unendlich übergreifende Persönlichkeit, ein Anders- und Überpersönliches gemeint; auch der Begriff des Überpersönlichen behält das Moment individueller Geschlossenheit in sich und hebt den Widerspruch nicht auf, indem er das Gegensätzliche in einen einzigen Begriff zusammenschweißt. Woher nun der Gegensatz? Wieder kann die Zwiespältigkeit nicht im Objekt selber gefunden werden. Es ist nicht anders: die Augen, mit denen das Subjekt das Seiende betrachtet, das Auge des Verstandes und das der inneren Erfahrung, sehen verschieden. Wir können nicht anders, wir müssen mit beiden sehen; wer sich geflissentlich die Hand vor das eine von beiden hielte und erklärte: Ich erkenne nur die wissenschaftliche Betrachtungsweise oder nur die des Erlebens an, würde sich selbst um ein Stück Menschentum betrügen. Aber indem wir es ganz bejahen, verurteilen wir zugleich unsere Gewißheit zur inneren Gegensätzlichkeit.

Es erhellt, daß die letztere unvermeidlich ist. Da die rationale Bearbeitung unseres religiösen Erfahrungsbesitzes Kulturnotwendigkeit, mit ihr aber sofort die Gegensätzlichkeit der Ergebnisse gegeben ist, so ist diese selbst Notwendigkeit, ihr zu entrinnen unmöglich. Mehr noch: auch einen Ausgleich zwischen den Gegensätzen zu schaffen, ist ausgeschlossen. Da sie in der Natur der menschlichen Subjektivität selbst gelegen sind, so können sie auch nicht durch sie selbst überwunden werden. Die entgegengesetzten Ausdrücke übersinnlicher Wirklichkeiten lassen sich einander nicht annähern, ohne daß zum mindesten einer der Begriffe dabei gesprengt wird. Es gibt keine Gebietsteilung zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit oder Freiheit und Kausalität; der geringste Versuch einer solchen wird stets, um den einen Begriff zu

retten, den andern zerstören. Das Tragische dabei ist aber dies, daß bei alledem solche Versuche unvermeidlich erscheinen müssen, weil der Mensch, sich selbst als Einheit erlebend, auch innerhalb seines Erkennens die Zwiespältigkeit nicht erträgt. In dieser Not scheint kein anderes Mittel gegeben als künstliches Paktieren und Basteln. Ein Schulbeispiel dafür gibt das Verfahren der nachreformatorischen Theologie, einen schiedlichen Ausgleich zwischen den Begriffen der Allmacht und Freiheit zu finden. Damit beides zu seinem Rechte komme, einigte man sich nach unendlichen Streitigkeiten dahin, daß man ein ganz kleines Loch in die Allmacht schnitt, um der bedrängten Verantwortlichkeit des Menschen damit wieder Luft zu schaffen: die Konkordienformel entscheidet, daß der Mensch sich Gott gegenüber in der Bekehrung rein passiv verhalte, aber die Freiheit habe er behalten, das Evangelium zu hören oder nicht zu hören. Die frommen Väter übersahen ganz, daß sie auf diese Weise, statt Allmacht und Freiheit logisch miteinander in Einklang zu bringen, vielmehr alle beide in Stücke schlugen. Nicht minder aussichtslos aber muß jeder noch so gut gemeinte Versuch der Neueren sein, der Kausalität des Weltlaufs auf logischem Wege Raum für eine freie Selbstbestimmung des Menschen abzutrotzen.

So gäbe es demnach keine Möglichkeit, den Konflikt zu beseitigen? In der Tat gibt es trotz alledem eine solche, und sie liegt sogar sehr nahe. Es ist die, daß man die Gegensätzlichkeit gar nicht erst zum Konflikt werden läßt. Denn in Wirklichkeit liegt die Sache so, daß das in der menschlichen Subjektivität gelegene Gegensätzliche durchaus nicht zu einem Konflikt, das heißt zu der schmerzlichen Empfindung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen dem Bedürfen nach einheitlicher Erkenntnis und der zerrissenen Tatsächlichkeit zu führen braucht. Dies Ergebnis muß ihre Beobachtung mit Notwendigkeit nur für denjenigen haben, der in der erkennenden Subjektivität die letzte und höchste Instanz des Wahrheitssuchens erblickt. Es ist aber ein gänzlich unbegründetes Vorurteil, daß dem begrifflichen Erkennen um seiner unbestrittenen Zureichendheit für das Gebiet der sinnlichen Erfahrung willen auch in übersinnlichen Dingen ein unbedingtes Vertrauen zu schenken sei. Vielmehr soll der intellektualistisch verbildete Mensch der Neuzeit nicht übersehen, daß die übersinn-

liche Welt, nach der er unermüdlich die tastenden Fühler seines Verstandes ausstreckt, um doch nur Rätsel auf Rätsel zu häufen, ihm vor allem Verstandessuchen bereits als Tatsächlichkeit und Einheit gegeben war, nämlich in dem unmittelbaren Erlebnis selber, wie es, noch jenseits von allem Logischen, als das Gewissseste von allem im Grunde der menschlichen Persönlichkeit ruht. Nicht die begriffliche Verarbeitung des Erlebten, sondern das Erlebnis selber, wie es uns in seiner ungebrochenen Übersinnlichkeit von Schleiermacher geschildert wurde, ist die eigentliche Religion. In ihm ist noch keine Gegensätzlichkeit, denn in ihm verhält sich das Subjekt rein empfangend: es nimmt die andere Welt in sich auf so, wie sie sich ihm gibt, und alle Selbstbetätigung, welche die sichere Relativierung und Differenzierung bedeutet, bleibt noch fern. Das Göttliche ruht allein in sich selbst, offenbart sich daher in seiner ganzen beseligenden Fülle, die zugleich Einheit ist. Nicht zwar, als ob wir es damit erfaßt hätten; wie es auch abgesehen von uns ist, denn immerhin bleibt es ja von der Subjektivität des empfangenden Bewußtseins umschlossen und also insofern auch relativiert; aber wir haben es in diesem reinen Empfangen in seiner für Menschen größtmöglichen Objektivität und Absolutheit, wohl als Geheimnis, dennoch aber als Einheit und beseligende Wirklichkeit.

Wer nun von der Gegensätzlichkeit des Begrifflichen sich zurückzieht auf diese in der religiösen Selbstbesinnung gegebene Letztwirklichkeit, für den ist jede Möglichkeit eines Konfliktes aufgehoben. Jene Gegensätze hören auf, ihn zu quälen, weil er ohne weiteres in ihnen die Ergebnisse eines notwendigen, aber in seinen Möglichkeiten beschränkten Bestrebens des Intellekts erblickt, mit seinen Mitteln das nachzurechnen, was dem irrationalen Bewußtsein als sein alleiniger Besitz gegeben ist. Er läßt also getrost das Ergebnis des Verstandes, nachdem er es bis zu dem äußersten erreichbaren Grad begrifflicher Schärfe gebracht hat, in seiner Gegensätzlichkeit auf sich beruhen, getröstet sich dessen, daß auch die sich bekämpfenden Begriffe, wenn man sie zusammennimmt, nur das Eine und Gleiche meinen, das ihm unmittelbar gegeben ist, und zieht sich im übrigen auf das letztere selbst als das Gemeinte, als Wirklichkeit Besessene, zurück. Auch er wird nicht aufhören, sich religiöse Urteile zu bilden;

aber er wird nie in Versuchung kommen, sie als zureichende Wesensbestimmungen des Absoluten auszugeben, sondern ihren subjektiv-relativen Charakter im Auge behalten und somit dem Widerspruch der Erfahrungswissenschaften aus dem Wege gehen. Auch er wird nie weder die Gegensätze innerhalb der Begriffe, mit denen wir das erlebte Übersinnliche zu zerteilen versuchen, noch diejenigen zwischen den letzteren und denen der rational gesetzlichen Erfahrungswissenschaften aus der Welt räumen können; aber er wird auf einen solchen Versuch auch nicht angewiesen sein, denn alle diese Gegensätze erlebt er als aufgehoben oder vielmehr noch nicht vorhanden in der übersinnlichen Innenwirklichkeit, in welcher das vor dem Verstandesauge in Außen- und Innenwelt zerspaltene Universum als Einheit gegeben ist. Gerade im Verzicht liegt hier die Lösung. Lassen wir ruhig Allmacht gegen Freiheit, Persönlichkeit Gottes gegen Unendlichkeit stehen und nehmen diese lediglich als Kennzeichnungen für die einzelnen Gipfelpunkte, zu denen sich unser unmittelbares Erleben erhebt, so ist kein Konflikt mehr da. Denn diese Gipfelpunkte, ob sie auch als einzelne in unser Bewußtsein eintreten, haben doch ihre Einheit in demselben einen Grunderlebnis des schlechthin Überweltlichen in uns, in dem Gotthaben schlechthin, in welchem noch keinerlei Gegensätze gegeben sind. Die Welt des Kausalgesetzes und die der Freiheit, sie haben im rationalen Sinne das gleiche Seinsrecht, und kein logisches Denken wird je die Brücke finden, die hinüber- und herüberführt. Nicht im Begreifen, nur im Haben liegt hier die Einheit. Getrennt und entgegengesetzter Art sind die Anschauungsweisen des Geistes, die äußere und innere Wahrnehmung. Aber in der denkenden Selbstbesinnung eint sich innere und äußere Erkenntnis zu der Vernunft an sich, und die getrennten Welten fließen zusammen in den Besitz des einen, übersinnlichen Seins.

Hier werden wir einem Einwand begegnen. Wir haben im Anfang selbst Recht und Pflicht des Denkens hervorgehoben zu dem Versuch, die Tatsächlichkeiten des übersinnlichen Erfahrungslebens einander sowie den Ergebnissen der empirischen Erfahrung gegenüberzustellen, ja in diesem Versuch geradezu das Kennzeichen echter Bildung erblickt. Wenn wir nun zu dem Endergebnis kamen, daß eine solche Gegenüberstellung und Bemühung um

Ausgleich ein aussichtsloses Unterfangen sei, das nur unlösbare Konflikte schaffe, heben wir damit nicht das Erstgesagte auf? Keineswegs; denn wenn ein Versuch zu der Einsicht seiner Aussichtslosigkeit führt, so ist damit nicht gesagt, daß er nicht dennoch gemacht werden müsse. Er muß aber gemacht werden, weil wir nur so die Grenzen unseres Erkennens, nur so die Selbständigkeit unseres in der denkenden Selbstbesinnung erhobenen Erlebens uns deutlich machen werden; weil wir nur so vor die ganze strenge Größe der letzten Zweiheit in der denkend erfaßten Welt gestellt werden und nur so in den Stand gesetzt, durch diese Zweiheit des Denkens hindurchzustoßen bis auf die Letztwirklichkeit in der Vernunft an sich, die sich nicht mehr denkend konstruieren, sondern nur denkend feststellen läßt, zu der aber in Klarheit und Sicherheit hindurchzudringen, in Wahrheit den Kern und Zielpunkt aller echten Geistbildung vorstellt. Wenn unser Verstand geglaubt hatte, aus sich selbst den dualistischen Riß durch die Schöpfung ausfüllen zu können, so mußte er zwar eine Täuschung erleben. Dafür gelangte er aber, als Selbstbesinnung, zu der Erkenntnis, daß dieser Riß im tiefsten Innern des Geistes gar nicht vorhanden ist, sondern nur durch die unzulängliche Art des denkenden Subjekts in die Schöpfung hineingesehen wurde, und so ergeht es ihm wie weiland Saul, der auszog, seines Vaters Eselinnen zu suchen, und dabei eine Königskrone fand.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß die Beseitigung der erkenntnismäßigen Konflikte letztlich eine ethische Aufgabe ist. Nicht nur insofern, als das Verlangen nach einheitlicher Lösung der Welträtsel zuletzt dem Selbsterhaltungstrieb der menschlichen Persönlichkeit gegenüber dem Chaos der Dinge entstammt, also sittlicher Natur ist, sondern auch in dem Sinne, daß die Lösung dieser Aufgabe nur durch die Selbstbeziehung der Persönlichkeit auf ihr innerstes Wesen ermöglicht wird und wiederum mit Notwendigkeit in die sittliche Befestigung der letzteren ausmündet. Aus der Selbsterfassung der Persönlichkeit erwächst mit innerer Nötigung das richtige Maß von Bewertung der intellektuellen Probleme und die ständige Bereitschaft zum Um- und Neulernen, auf der aller Kulturfortschritt ruht, dazu die Kraft des verstehenden und duldenden Hinwegsehens über das, was die

Menschen erkenntnismäßig trennt, und des ehrlichen Suchens nach dem, was sie im Innersten vereinigt oder doch zu einen bestimmt ist. Darum ist die eigentliche Not unserer Zeit nicht die der Erkenntnis, sondern die der mangelnden sittlichen Selbstbesinnung. In dem Augenblick, wo wir ein Volk von Persönlichkeiten geworden wären, gäbe es keinen Kampf mehr zwischen Glauben und Wissen. Darum wird die Losung der Zeit die Überwindung des Intellektualismus und Erziehung zur Selbstbesinnung sein müssen. Der unverkennbare Drang der Gegenwart nach dem Irrationalen und Übersinnlichen ist der erste Schritt dahin. Die Religion des Erkennenwollens wird durch eine solche der Ehrfurcht, die des „lieben Gottes" durch eine solche des Erhabenen, Unerforschlichen abgelöst. Die großen Erzieher Krieg und Leid haben das zuwege gebracht. Das weitere wird von der Selbstzucht der bewußt Lebenden, von einem mehr auf das Erziehliche eingestellten Schulunterricht der Zukunft und von einer verinnerlichten Volkserziehung durch die berufenen Pfleger der Religion zu erhoffen sein, welche in Dogmatik wie praktischer Verkündigung viel mehr noch als bisher erstreben werden müssen, das Eine, was not ist, herauszuarbeiten, umzuarbeiten, um dadurch dem Suchenden der Zeit zu dem erhöhten Standpunkt zu verhelfen, von dem aus er das Relative in seiner Unwichtigkeit überschauen und daher in seiner Gegensätzlichkeit ertragen kann.

c) Die rationale Weiterführung. Waren die Konflikte, die mit dem Versuch einer begrifflichen Ordnung des religiösen Erfahrungsinhalts gegeben waren, schon ernst genug, so steigert sich die Problematik noch erheblich, sobald es sich um das weitergehende Bemühen handelt, den Glaubensinhalt auf rationalem Wege auszubauen und fortzusetzen. Hier erst betreten wir den eigentlichen Boden der Mißverständnisse, ja jenes ungeheuerlichen Nichtverstehens zwischen Mensch und Mensch, das in früheren Zeiten der Anlaß zu Ketzerverbrennungen und Religionskriegen wurde und bis heute immer noch tief genug in das Leben der Völker sich hat einwurzeln können, um die Bekenner des Christentums in Kirchen und Konfessionen, Sekten, Parteien und Gruppen auseinanderzureißen, zwischen denen nicht gerade immer gegenseitige Achtung und christliches Dulden obwaltet.

Die Schwere des Konfliktes nimmt hier zu mit der Kühn-

heit des rationalen Anspruchs. War der Begriff als Ausdruck nur ein Hilfsmittel des Glaubens gewesen, nicht aber sein Rivale und somit ein Konflikt hier noch ausgeschlossen, sobald nur der bloß symbolische Charakter des Logischen erkannt wurde, so trat in dem Bemühen, die einzelnen Grunderlebnisse unter sich und mit den Tatsachen der sinnlichen Erfahrung auszugleichen, bereits ein Neues, dem Wesen des Glaubens Fremdes, mit dem Anspruch der Ordnung an diesen heran; aber dies Neue, die Logik, war immerhin nur ein Formales, Regulatives, und jene Inhalte blieben in ihrer Selbstgenugsamkeit unangetastet. Jetzt steigert sich der Anspruch des verstandesmäßigen Erkennens in übersinnlichen Dingen dahin, daß es nicht mehr nur Ausdrucksmittel und Ordnungsprinzip, sondern Selbstzweck sein will. Das unmittelbare Erleben soll seine geradlinige Fortsetzung in logisch gewonnenen Erkenntnissen finden. Das Gotthaben ist nur noch die Voraussetzung, an welche der Verstand selbsttätig seine Schlußfolgerungen, Kombinationen und Vermutungen anknüpft, um auf solche Weise die lebentragende Erfahrung zu einer die Dinge umfassenden Weltanschauung auszuspinnen. Das Verhältnis der Gottheit zur Welt soll nicht mehr nur erlebt, sondern begriffen und analysiert werden, sowohl was die Entstehung wie den Fortbestand und den Zweck der letzteren angeht; desgleichen der Sinn und Zweck des Daseins, die Probleme des Bösen und des Übels, des Todes, der Unsterblichkeit und der ausgleichenden Gerechtigkeit, das Wesen heiliger Personen, Schriften und Einrichtungen. So wird das persönliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu einem System der Welterklärung, der Glaube zur Glaubensmetaphysik.

Dabei ist es nicht eigentlich der Glaube selbst, der diese Bundesgenossenschaft des Erkennens aufruft, so oft dies auch im Namen des Glaubens zu geschehen pflegt. Ist Glauben das, als was wir ihn bestimmt haben, nämlich das unmittelbare Erleben eines überweltlichen Seins, so ist ihm vielmehr eigentümlich, daß er ganz in sich selbst ruht. Der Besitz der überweltlichen Realität, sei es als Ahnung, beseligende Gegenwart oder Sehnsucht, trägt in sich selbst einen derart unüberbietbaren Wirklichkeitscharakter, daß es nur eine Selbsttäuschung des frommen Subjekts sein kann, wenn es vermeint, um seines Glaubens willen auch intellektuell

in das Wesen des Glaubens eindringen zu müssen. Nicht der Erkenntnis dieses Besitzes gilt das, was an Sehnsucht und Spannung in ihm verbleibt, sondern dem immer noch persönlicher und tiefer zu verfestigenden Besitz selber, der aus einem bloßen Anfang und Angeld schon während der sinnlich gebundenen Existenz seiner Vollendung zustrebt, die er freilich erst in einem durch den Tod entsinnlichten Sein erreichen wird. Wenn der religiöse Mensch dennoch den Intellekt herbeiruft, um mit seiner Hilfe tiefer in das Verborgene einzudringen, so tut er es, weil ihn der angeborene Erkenntnisdrang des Intellekts dazu treibt. Denn dieser folgt in der Tat nur seiner von der Natur in ihn gelegten Bestimmung, wenn er in seinem alles Dasein umspannenden Verlangen auch vor denjenigen Bewußtseinsinhalten nicht haltmacht, die nicht aus seiner Quelle geflossen sind. Es ist daher auch keineswegs der Trieb als solcher zu verdammen, wir müßten denn die Philosophie selber verwerfen. Wie diese aber gerade darin gipfelt, daß sie als induktive Metaphysik an die Ergebnisse des wissenschaftlichen Erkennens ihre Ausdeutung der sinnlichen Erfahrung anknüpft, mit der sie das Wesen der Dinge selbst zu erfassen hofft, so kann und soll sie auch mit dem gleichen Rechte als religiöse Metaphysik an die Gegebenheiten einer irrationalen Erfahrung anknüpfen und von hier aus der höchsten begrifflichen Einheit zustreben. Zu verwerfen ist dieser Erkenntnisdrang erst da, wo er nicht mehr der sittlichen Bestimmung des Wissens gedenkt, welches die Wahrheit nur um der Wahrheit willen und nach ihren eigenen Gesetzen suchen soll, sondern einer bloßen metaphysischen Neugierde entstammt, die das Übersinnliche zum Tummelplatz ihres Sensationsbedürfnisses macht und mit entfesselter Phantasie haltlosen Vermutungen nachjagt, um durch ein unkeusches Zerren am Vorhang des ewig Verborgenen sich sinnliche Befriedigung zu schaffen. Wissenschaftlicher Erkenntnisdrang hat nichts mit den spiritistisch-gnostischen Phantasiebauten zu tun.

Und dennoch ist nun das, was wir als berechtigte Metaphysik hiervon abgehoben haben, so oft der verhängnisvolle Anlaß zu traurigen Verirrungen der Menschheit geworden. Warum? Nicht weil der Trieb an sich verwerflich wäre, sondern weil er im unklaren über seine Grenzen blieb. Es ist die unheilvolle Be-

gleiterscheinung des Nachdenkens über religiöse Dinge zu jeder Zeit gewesen, daß es seinen Wunsch, den intellektuellen Drang zu befriedigen, mit der religiösen Sehnsucht und das Gefühl der Genugtuung, welches ein erzielter religiöser Begriff verleiht, mit der Beglückung durch das Erlebnis selber verwechselt und demzufolge nun jenem Triebe die gleichen Machtbefugnisse einräumt, seinen Ergebnissen die nämliche Geltung zuspricht wie der Religion. Denn so entsteht ein vermeintlich zuverlässiges Wissen vom Übersinnlichen, welches in Wahrheit ein unmögliches Zwitterding darstellt: objektive Wissenschaft nach der angewandten Methode und zugleich höchste Subjektivität, insofern diese Methode auf einen Gegenstand angewandt wird, der sich von vornherein dem objektiven Erkennen entzieht, weil er jenseits der sinnlichen Erfahrung gelegen ist; in Wirklichkeit also weder Wissenschaft noch Erlebnis, sondern eine unheilvolle Vermischung von beiden, die verwirrend und nach beiden Seiten hin schädigend wirken muß, indem nun weder das eine noch das andere zu seinem Rechte gelangt. Dazu kommt dann, daß solcher Anspruch auf zureichendes Wissen vom Nichtsinnlichen, eben um der Verwechselung mit den höchsten Gütern der Religion willen, meist mit einem solchen Maß gefühlsmäßiger Überwertung auftritt, daß er sich auf das empfindlichste gegen jedes Fragezeichen, sei es von seiten eines nicht intellektuellen Glaubens oder der vorsichtig zurückhaltenden Wissenschaft, als gegen eine unberechtigte Herabsetzung wehren zu müssen glaubt. Unduldsamkeit und Fanatismus sind niemals von einer reinen Erlebensfrömmigkeit, wohl aber immer und immer wieder von einer intellektualistisch umgebildeten Religion ausgegangen. Sie ist es, welche nicht nur in die Reihen der christlichen Bekenner selbst Uneinigkeit und Verwirrung, Gezänk und Unbrüderlichkeit hineinträgt, sondern auch das Christentum in die üble Lage bringt, einen zwiefachen Argwohn der Zeitgenossen tragen zu müssen: den der religiös Suchenden, aber kirchlich fremd Gewordenen, als ob es nicht lebendige Religion, sondern tote Lehre sei, und den der wissenschaftlichen Kreise, als ob es mit der Wahrheit unverträglich wäre. Denn freilich, wenn sich der Religiöse einbildet, die Ergebnisse seines Nachdenkens über Gott und Welt könnten und müßten gleiche Wertung und Geltung mit seinem Gotthaben

beanspruchen und das, was seine an sinnliche Erfahrung gebundene Reflexion sich selber dazu baut, sei ebenbürtig der Welt des reinen Seins, die sich ohne menschliches Dazutun seinem erlebenden Empfangen hingab, dann ist der Konflikt mit Notwendigkeit da. Jene Überwelt persönlichsten Erlebens für sich war etwas schlechthin Eindeutiges und in dieser ihrer Eindeutigkeit für die Gemeinschaft der Christen selber nicht ein trennendes, sondern gerade das einigende Moment, für die Suchenden etwas Unmißverständliches und unmittelbar Anziehendes und für die Erfahrungswissenschaften wenigstens ein Unbestreitbares, das sie ebensowenig erklären wie widerlegen können. Ein Gedankensystem über jene Welt aber, das sich für höchstes und absolutes Wissen ausgibt, muß sofort den Protest derer erfahren, die ihr eigenes Nachdenken andere Wege geführt hat, wie derer, die in solchen Dingen ein Wissen überhaupt nicht anerkennen können, und jener, denen es auf keinen Fall das Höchste erscheint.

Das erste Moment bedarf des Erweises durch Beispiele kaum. Jeder hat es an sich erfahren, daß auch bei entgegengesetzten religiösen Ansichten ein freundschaftlicher Verkehr möglich ist, solange sich zu diesen Ansichten eine vorsichtige Bewertung gesellt, welche aus der Einsicht in die Relativität alles menschlichen Erkennens abgeleitet ist, daß aber auch das beste Verhältnis scheitern kann, wenn von einer Seite her das Bewußtsein des Alleinbesitzes religiöser Wahrheit dazwischentritt. Denn wenn schon jemand von einer solchen Überzeugung durchdrungen ist, so müßte er ja lieblos sein, wenn er sich nicht auf jegliche Weise bemühen wollte, dem anderen Teil sein Besserwissen aufzunötigen, womit denn der Keim der Zwietracht gegeben ist. Aus der Meinung, über ein sicheres Wissen in übersinnlichen Dingen zu verfügen, erwächst mit innerer Notwendigkeit die grundsätzliche Minderbewertung der fremden Überzeugung, und aus dieser die Verletzung persönlicher Rechte und der Unfriede. Mancher konfessionellen Mischehe ist das schon zum Verhängnis geworden, manch eine Freundschaft daran zerbrochen; die unselige Unfähigkeit nicht nur der kirchlichen Parteien, sondern überhaupt aller Gemeinschaften, Richtungen und Bestrebungen, die es mit Weltanschauungsfragen zu tun haben, über das Trennende hinwegzukommen und sich im Gemeinsamen brüderlich zu finden, geht auf dies

intellektualistische Grundprinzip zurück. An und für sich ist es nicht als ein Unglück zu betrachten, wenn die verschiedenen Religionen sogar in ihren Grundlehren auseinandergehen, sind sie doch nur die verschiedenen Wege, auf denen die Menschheit den einen Gipfel der Wahrheit zu erklimmen hofft; sobald aber jeder dieser Wege für den allein richtigen gelten soll, ist die Verwirrung und der traurige Anblick einer um Gottes willen sich befehdenden Menschheit da. Für sich genommen, ist selbst auch die Tatsache, daß protestantisches Christentum von heute fast ebenso viele Anschauungsweisen wie Bekenner zählt, kein Grund zur Klage, sondern eher das erfreuliche Zeichen eines wurzelecht persönlichen Lebens; da aber diese Anschauungen oft genug mit dem Anspruch des Alleinwissens gegeneinander aufstehen, so wird ihre Fülle freilich alsbald ein Zerrbild der einen Wahrheit.

Ist die intellektuelle Unklarheit der letzte Grund aller inneren Zerrissenheit der religiösen Gemeinschaften, so ist sie auch die Klippe, an der die so wünschenswerte Annäherung zwischen ihnen und den Draußenstehenden immer wieder scheitert. Nicht das mangelnde religiöse Bedürfen ist es, welches die Entfremdung so weiter Kreise verschuldet hat; oder, wo denn dies tatsächlich heute vorliegt, ist es doch selber erst wieder die Folge verschiedener Umstände, unter denen derjenige nicht am geringsten anzuschlagen sein dürfte, daß ihrem Bedürfen nach intellektueller Klarheit von seiten der Kirche nicht genügend Rechnung getragen wurde. Denn in demselben Maße, in dem der kirchlich Erzogene dazu neigt, sein Glaubensleben durch Lehrsätze zu einem festen und maßgebenden System des Übersinnlichen zu erweitern, hält der Fernerstehende darauf, daß die Unverletzlichkeit seines intellektuellen Eigenlebens gewahrt werde, steht er mit Argwohn allem gegenüber, was sich nicht aufs reinlichste mit den Ergebnissen der Erfahrung und den Gesetzen der Logik in Einklang bringen läßt. Auch in ihm reckt sich ein bewußtes oder halbbewußtes Sehnen der Religion entgegen; aber, was er ersehnt, kann er doch — so tief wurzelt in einem einst durch seine intellektuellen Kräfte großgewordenen, an Kantischem Denken geschulten Geschlecht immer noch die unbestechliche Hochachtung vor der reinen Vernunft — nicht anders entgegennehmen, als wenn es sich durch seine Vereinbarkeit mit dem Wissen der Zeit legiti-

miert hat. Darum hätte man ihm unermüdlich den Nachweis führen müssen, daß das Wesentliche und eigentlich Beglückende in der Religion, gerade um seiner Übervernünftigkeit willen, niemals in Widerspruch zu Erfahrung und Logik treten kann, die tatsächlichen Unstimmigkeiten zwischen der rationalen Glaubensüberlieferung aber und der wissenschaftlichen Erfahrung dadurch beseitigen sollen, daß man den Schein des zureichenden Wissens opferte und im einzelnen fallen ließ, was dem Zeitwissen zuwiderlief. Statt dessen hat die Kirche ihre Lehre stets in das Wesentliche mit eingerechnet, wo nicht als dieses selbst erscheinen lassen und demzufolge mit den alten Apologeten das innerlich Unmögliche versuchen müssen, den Wahrheitsanspruch ihrer Dogmen auf eine gewaltsam, wissenschaftlich-philosophische Weise zu erhärten, hat sich bis heute hin nur widerwillig der fortschreitenden Erkenntnis anbequemt, hat, statt klare Eindeutigkeit zu schaffen, oft genug die unzulänglich gewordene Formel in verkehrtem Konservativismus künstlich am Leben erhalten und auf solche Weise die Entfremdung, den Argwohn und die Abneigung der Massen mit verschuldet, ganz besonders aber zwischen sich und den Kreisen der exakten Wissenschaft einen Graben gezogen. Kann es der Erfahrungswissenschaft verargt werden, wenn sie, der alles auf die unbedingte Wahrung ihrer Grundprinzipien ankommen muß, sich auf das kräftigste gegen jede Behauptung eines übersinnlichen Wissens einsetzt, nicht nur gegenüber Theosophen und Hellsehern, sondern auch etwa einem über die geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Schranken sich hinwegsetzenden christlichen Wunderglauben? Das offizielle Lehrchristentum mit seiner wissenschaftlichen Unausgeglichenheit, seinem Ineinsfließen von Erleben und Erkennen, seinem oft katholischen Unfehlbarkeitsanspruch ist dem vorsichtigen und zurückhaltenden Manne der Wissenschaft im tiefsten Wesen unverständlich und in erster Linie für die Kluft verantwortlich, die Tausende von religiös Suchenden von der Kirche scheidet.

Die schlimmste Wirkung einer rationalisierten Religionsverkündigung aber ist die, daß sie das eigentliche Glaubensleben in den Schatten stellt und den Zugang zu dem, was am dringlichsten nottut, gerade heute nottäte, verbaut. Unter der Überwucherung durch das Lehrhafte leidet das zarte Eigenleben Gewalt. Wieviel

Laien kann es, in der unsteten Ruhelosigkeit der Zeit, gelingen, sich durch die dogmatische Schicht des Christentums zu einem selbständigen Gotthaben hindurchzuarbeiten? Müßte nicht jede Predigt, jede Religionsstunde, jegliche religiöse Beeinflussung der kürzesten Weg zu diesem Ziel einschlagen? Statt dessen gibt man dem Suchenden Meinungen, Lehren, Probleme, in deren Dornenhecken seine ungeübte Kraft hangen bleibt. Und wie die leidige Verwechselung von Religion und religiöser Überlieferung dem Suchenden das Finden erschwert, so hängt sie sich mit Bleigewicht an die Füße dessen, der gefunden hat. Für den Starken, den Eigenlebigen im Glauben, hat diese Art nicht Raum und Verstehen. Sie sieht nicht das Größere, was jener ihr zu geben hat; sie sieht nur das Kleinere, was er ihr nehmen muß. Wenn er ihren Lehrglauben verneint, um ihn in sich zum Eigenglauben erstarken zu lassen, so schilt sie ihn, den Gläubigsten, einen Ungläubigen. Wie vielen Starken, von denen Ströme des Segens ausgehen konnten, hat nicht schon die amtliche Lehrkirche das Wirken gelähmt um des bedrohten Buchstabens willen! Denn sie geht, aus Gründen der Selbsterhaltung, mit dem Durchschnitt, und der Durchschnitt erträgt nicht das Besondere, Außerordentliche, das ihn zu unbequemem Umdenken nötigt. Je eifersüchtiger er über den Buchstaben wachen muß, weil dieser ihm Ersatz für ein unausgeprägtes Eigenleben gewähren soll, um so eher sieht er in dem, der ihm das Beste in der Welt zu schenken bestimmt war, den Feind, der sein Heiligstes gefährdet. So kommt es, daß zu allen Zeiten, von Jesus bis heute, die Frömmsten um ihrer Frömmigkeit willen verketzert und verfolgt worden sind. Der Glaube als Wissen steht gegen den Glauben als Leben. Über der Unklarheit, mit der Glauben und rationale Zutat vermengt wurden, ist die Entfremdung in die Welt gekommen, die den Menschen vom Menschen losriß, die Beschränktheit, die fromme Geister mit dem Schandmal des Ketzertums stempelte und das Herkömmliche zum Richter über das Einzigartige setzte, die Engherzigkeit, die noch heute quellfrisches Frömmigkeitsleben in öde Standpunktreiterei verkehrt, die Welt mit dem häßlichen Schlachtgeschrei „Hie orthodox, hie liberal" erfüllt und die religiöse Verkündigung der Kirche weithin zu einer fremden Welt für den Laien werden läßt, zu der sein Empfinden den Zugang nicht mehr findet.

Zahllos sind die Konflikte, und doch wäre nur ein einziges erforderlich, um alle zu lösen und für die Zukunft unmöglich zu machen. Könnte es wie der Blitz einer Offenbarung in all die verwirrten Gemüter zugleich einschlagen, daß sie den Unterschied sehen müßten zwischen dem, was das Herz an seinem Gott hat, und dem, was der Verstand sich darüber für Gedanken macht, so gäbe es im gleichen Augenblick keine Konflikte mehr. Aus diesem Punkte heraus sind alle Nöte zu heilen und werden nicht eher geheilt sein, als bis dieser eine Punkt allgemeine Bewußtseinswirklichkeit geworden ist. Denn sobald sich in einem Menschen die Selbstbesinnung auf das an der Religion vollzogen hat, was in Wahrheit ihn beglückt und adelt, steht ihm der überragende, einzigartige Wert des unmittelbaren Mensch-Gottverhältnisses und damit der mindere aller rationalen Problemstellung fest. Hinfort kann er unmöglich noch das Streiten um Begriffe so ernst nehmen, wie es der Ungeklärte tut. Er weiß jetzt, daß es andere Dinge sind, von denen die Seele des Menschen lebt, und damit fällt von vornherein alle Gereiztheit und Überempfindlichkeit fort, ist der redliche Wille zum Verstehen und Tragen der fremden Überzeugung, das redliche Suchen nach dem Gemeinsamen da. Nicht als ob damit dem Recht des Rationalen Abbruch geschehen müßte. Hat der Innenmensch auch im Ewigen sein höchstes Gut gefunden, so bleibt doch der äußere an Welt und Leben gebunden, und damit bleibt auch das Intellektuelle als Recht und Pflicht unvermindert bestehen. Es wäre ein schweres Mißverstehen, anzunehmen, daß ein nach innen und von innen heraus Lebender deswegen den Sinn für die rationale Gestaltung des Glaubens einbüßen, verständnis- und teilnahmslos dem Geisteskampf der Gegenwart zusehen werde. Aber freilich wird ein über sein Wesen klargewordenes religiöses Bewußtsein in allen Begriffen, Urteilen, Schlüssen, Postulaten und Vermutungen, die auf seinem Erfahrungsbesitz aufgebaut werden, nie mehr ein Gleichwertiges anerkennen können, sondern nur den Versuch des Denkens, aus eigenen Mitteln möglichst nahe an einen Gegenstand heranzukommen, dessen eigentliches Sein ihm doch verschlossen bleibt. Ihm bleibt daher sein Gotterleben stets ein Anderes und Höheres als etwa die religiös motivierte, aber rein verstandesmäßig zustande gekommene Überzeugung von der Gott-

heit als Trinität, das Nacherleben der Gottesgemeinschaft Jesu als die Lehrmeinungen über seine Gottessohnschaft, das seiner Selbsthingabe als das Dogma vom stellvertretenden Sühnetode, das Erlebnis innerster Lebensgemeinschaft mit diesem Vollendeten als das autoritative Glauben an Jesus, das ist an das, was die Jahrhunderte über ihn gedacht haben, das von Sünde, Schuld und göttlicher Gerechtigkeit als die Begriffe des Sündenfalls, der Erbsünde, der absoluten Verworfenheit alles Menschlichen und des Jüngsten Gerichts, das der Unsterblichkeit als die landläufigen Vorstellungen von Himmel und Hölle. Der seines religiösen Eigenlebens bewußt Gewordene kann in allen diesen und vielen anderen Überzeugungen religiöser Herkunft nur zeitgeschichtlich gewordene Formen eines gesetzmäßig begrenzten Nachdenkens über das, was wirklich Glaube ist, erkennen, Gefäße fremden Erlebens, die ihm zunächst nur einen Pietätswert verkörpern, weiterhin dann aber auch möglicherweise eine größere Bedeutung für ihn erlangen können, nämlich die einer Hilfsleistung für sein eigenes persönliches Erleben, wenn nämlich dieses solcher Art wachsen sollte, daß es sich ohne Zwang und Verstümmelung in die gleichen Töpfe einpflanzen läßt. Wo dies aber nicht der Fall ist, da wird er die Treue gegen sich selbst für die höhere Pflicht erachten gegenüber derjenigen der Pietät und sich selber ein Gedankengefüge für sein Erleben schaffen, soweit ihn das Bedürfen dazu treibt. Je mehr ein solches Verhalten Nachahmung findet, um so eher wird der objektivierte geschichtliche Gedanke aufhören, ein Tyrann und Zwietrachtsstifter unter den Menschen zu sein. Sie werden lernen, ihn als das Sammelbecken von Menschengedanken über die Religion zu werten, aus dem sich jeder die Anregung und Hilfe schöpfen kann, die er braucht, um seine eigene Religion zu finden. So ist der Uneinigkeit der Boden entzogen. Nicht der Buchstabe herrscht, sondern der Geist; nicht das Durchschnittliche, sondern das starke, helfende Eigenleben steht am höchsten im Kurs, und von hohem Leuchter, erhaben über alles Verwirrende, wirft die ruhig erstrahlende Flamme der Religion ihr tröstliches Licht auch auf den Weg derer, die noch suchen.

Das ist das Eine. Das Andere geht damit Hand in Hand. Indem sich der Fromme auf den Kern seines religiösen Lebens

besinnt, erkennt er nicht nur den geringeren Wert der rationalen Problemstellung, sondern zugleich die Andersart der rationalen Ergebnisse und handelt dementsprechend. Er vergleicht ihr Zustandekommen mit dem unmittelbaren Haben seines übervernünftigen Besitzes, sieht, daß dort Denken und nicht mehr Erleben vorliegt, eine andere Tätigkeit des menschlichen Bewußtseins mit ihren anderen Gesetzen und ihrer anderen Geltung, und vermeidet hinfort den verhängnisvollen Fehler, diese Tätigkeit, bloß weil sie Motiv und Spannkraft aus dem religiösen Erlebnis empfängt, nun auch mit den Maßstäben des letzteren zu messen, das religiöse Denken um seiner gefühlsmäßigen Voraussetzung willen wie eine Sonderprovinz im Geist von dem Denken überhaupt abzugrenzen und ihm die gleiche Absolutheit wie dem Erlebnis selber zuzusprechen. Vielmehr wird es ihm nun zur doppelt selbstverständlichen Pflicht, einmal von dem Gesichtspunkt des Gehorsams gegen das natürliche Recht der Vernunft, zum anderen aus der Besinnung auf die Selbstgenugsamkeit der religiösen Erfahrung, welche es nicht nötig hat, zu ihrer Befestigung oder Bestätigung in die andere Sphäre überzugreifen, daß er dem Denken gibt, was des Denkens ist. Das heißt fürs erste, daß er allen Ergebnissen seines religiösen Nachdenkens, so gut wie dem intellektuellen Erkennen überhaupt, um seiner Gebundenheit an das sinnlich Wahrnehmbare willen nur relative Geltung zuerkennen kann. Sie gelten nur bedingungsweise, nämlich sofern sie einen Gegenstand meinen, dessen Sein sie umreißen und mit Vorstellungen einkreisen, ohne doch je seinen Kern fassen zu können. Es kann daher niemals absolute religiöse Erkenntnisse geben, sondern immer nur solche, die in verschiedenem Grade an das absolute Erlebnis herankommen. Wie weit oder wie nahe sie aber dem letzteren kommen, darüber können nicht sie selber entscheiden, sondern immer nur das Subjekt für sich allein. Indem es nämlich die verschiedenen Aussagen, sei es, daß sie geschichtlich vorliegen oder von dem eigenen Denken suchend entworfen wurden, nachsinnend an sein Erleben heranbringt, sagt ihm dies genau, welche von ihnen ihm am genauesten entsprechen, und zwar durch das Gefühl der Evidenz, eines unmittelbaren Einleuchtens, welches also darauf beruhen muß, daß in diesem Augenblick das denkende Meinen und das habende Erleben des Subjekts in eins

zusammenfließen. Wo sich bei einer Aussage über übersinnliche Dinge dies Wahrheitszeugnis von innen her einstellt, da haben wir also die höchste Geltung, die das Intellektuelle in der anderen Sphäre erzielen kann, nämlich ein Höchstmaß an Wahrscheinlichkeit, und es versteht sich von selbst, daß dies für jene religiösen Urteile zutrifft, welche mit unmittelbarer Notwendigkeit aus dem erlebten Gotthaben abzuleiten sind, während der Wahrscheinlichkeitsgrad sich von diesem Pol her bis zu dem Gegenpol einer völlig haltlosen Vermutung hin abstufen wird in demselben Maße, als das Denken aufhört, sich direkt und geradlinig auf das Erleben zu beziehen, und statt dessen von seinen Aussagen die eine, neue, immer auf die andere, vorgehende aufbaut. Wenn der Fromme dies Gesetz zu beobachten gelernt hat, so wird er nicht mehr in Versuchung kommen, eine Vermutung etwa über Jesu übernatürliche Geburt auf gleiche Stufe zu stellen mit dem unausweichlich aus dem erlebten Eindruck seiner Persönlichkeit sich ergebenden Satze von seiner Gottessohnschaft, das ist seiner einzigartigen Gottesgemeinschaft, oder eine Hypothese über Form und Art des Lebens nach dem Tode mit dem aus der Besinnung des Innenmenschen auf sein ewiges Sein zwingend sich ergebenden Schluß, daß der Mensch auch nach dem Tode nicht aufhören könne zu sein. So wird er selbst erst zur Klarheit über seinen religiösen Besitz gelangen, indem er vielleicht manch eine bisherige Lieblingsmeinung als peripherisch und haltlos erkennt und in den Winkel seines frommen Bewußtseins zurückstellt, um so mehr aber das Wesentliche, von dem er lebt, in den Mittelpunkt rückt; so aber wird er auch der Gesamtheit dienen, indem er sich künftig hütet vor absoluten Urteilen und unvorsichtigem Absprechen über die Andersmeinung des Mitmenschen, und dadurch dem Konfliktsfall den Boden entzieht. Je mehr aber der einzelne an Zurückhaltung lernt, desto mehr auch die Gesamtheit: gibt es kein absolutes religiöses Urteil, so gibt es auch keine absolut gültige Religion im Sinne eines Systems von Aussagen über das Übersinnliche, vielmehr nur absolute Erlebnisse der Menschheit, die sich im Laufe der Geschichte, je nach dem unendlich verschieden bedingten Erkenntnisniveau der Völker, zu den verschiedensten Systemen verdichtet haben, welche dazu bestimmt sind, mit der fortschreitenden Erkenntnisklarheit der

Völker auch die eigene begriffliche Klarheit fort und fort zu fördern, und aus deren Zahl der Mensch der Gegenwart dasjenige als das dem Absoluten am nächsten Kommende werten und bezeichnen wird, welches sich seinem eigenen Erleben als der entsprechendste Ausdruck erweist. So ist auch im Christentum nur das Erlebnisprinzip der Gotteskindschaft absolut, weil jedes Menschen bewußte oder unbewußte Sehnsucht, nicht aber die geschichtlich aus unzähligen Kämpfen der Geister herausgewachsene Form, welche vielmehr wie alle Erscheinung dem Gesetz der Entwicklung unterworfen ist, also auch der Pflicht kritischer Nachprüfung daraufhin, ob sie nicht einem veralteten Ausdrucksvermögen angehöre und aus dem Bewußtsein der Lebenden heraus durch neue Formen zu ersetzen sei. Dies anerkennen aber heißt jederzeit zum Umlernen bereit sein und aus dem unversöhnlichen Kampf der Meinungen ein Hand-in-Hand-Arbeiten in der Richtung auf das eine und gemeinsame Ziel der Wahrheit, aus dem Unfrieden den Frieden machen.

Es ergibt sich aber fernerhin aus der einmal erkannten Selbstgenugsamkeit des religiösen Erlebnisses nicht nur die relative Geltung seiner rationalen Ausdeutung, sondern fürs zweite auch die Unterordnung der letzteren unter die Gesetze ihrer eigenen Sphäre. Auch die Reflexion über die Religion bleibt Reflexion und gehört also vor den Richterstuhl der theoretischen Vernunft. Nicht freilich in dem Sinne, daß der Ausgangspunkt des Erfahrungswissens, die sinnliche Wahrnehmung, sowie seine Methode eines fortschreitend schließenden Denkens hier unveränderte Anwendung fänden. Vielmehr geht die religiöse Metaphysik von ihrer eigenen Erfahrung aus, welches diejenige des übersinnlichen Innenmenschen und nicht die des wissenschaftlichen Welterkennens ist. Und keinesfalls wird man frommes Nachsinnen zum logischen Rechenexempel stempeln dürfen; das eigentlich Schöpferische der religiösen Begriffs- und Urteilsbildung ist vielmehr die von dem Erlebnis ernährte religiöse Phantasie. Dennoch bleiben die Grundsätze wissenschaftlichen Erkennens, sofern die Wissenschaft der religiösen Systembildung überhaupt Beachtung schenken soll, bis zu einem gewissen Grade auch für diese bestimmend, nämlich insoweit, als die Ergebnisse der letzteren einmal mit dem Satze vom Widerspruch, zum andern mit jenen der wissenschaft-

lichen Erfahrung nicht in Konflikt geraten dürfen. Nur, wenn diese Bedingungen innegehalten werden, vermag die Wissenschaft eine Ausdeutung des religiösen Erlebens als erörterbare Hypothese anzuerkennen. Wohl ist Glaubenslogik ein anderes als die Logik wissenschaftlicher Forschung, weil sie nicht wie die letztere an eine eindeutige sinnliche Gegebenheit, sondern an die Vieldeutigkeit des inwendigen Lebens anzuknüpfen hat und daher zuletzt nicht auf einem dem Denken innewohnenden Gesetz ruht, sondern auf erlebter Notwendigkeit. Dennoch vollzieht sich diese Notwendigkeit zunächst in streng logischen Formen, indem unser inneres Bedürfen uns zwingt, aus der erlebten Tatsächlichkeit denknotwendige Schlüsse zu ziehen. Der Schluß: Ich erlebe mich als dem Sinnlichen entgegengesetzter Natur, das Sinnliche ist vergänglich, also ist mein Innenmensch unsterblich, ist für den, der die Voraussetzung teilt, absolut zwingend, für die objektive Erfahrungswissenschaft aber wenigstens unter dem Vorbehalt der Fraglichkeit solcher subjektiven Voraussetzung einwandsfrei vollzogen, also eine erörterbare Hypothese, während sie allen etwa weiterhin an das Schlußergebnis angeschlossenen Aussagen über die Beschaffenheit des Lebens nach dem Tode diese Erörterbarkeit absprechen wird, weil hier keine logische Nötigung mehr vorliegt, sondern nur noch die schöpferische Betätigung der religiösen Phantasie. Fällt demnach diese zweite Gruppe innerhalb der religiösen Metaphysik schon aus dem Rahmen der wissenschaftlichen Fragestellung heraus, so wird sie vollends zur Unwissenschaft, wenn ihre Aussagen, nur noch einer metaphysischen Willkür entspringend, ein widerspruchsvolles Chaos und blindes Umhertappen im Dunkel des Übersinnlichen darstellen, wie es etwa in den Jenseitsspekulationen der Sekten und Theosophen der Fall ist. Der Besonnene nun, der erkannt hat, daß er in dem Augenblick, wo er seine subjektiven Kategorien des Schließens, Postulierens und Vermutens sich an dem Bewußtseinsinhalt des Glaubenserlebnisses versuchen läßt, in die ganz andere Sphäre der Rationalität eintritt, wo Geltung und Logik untrennbar voneinander sind, wird bemüht sein, seine Spekulationen auf ihre innere Logik und widerspruchslose Ordnung hin zu kontrollieren. Die Tatsache, daß seine religiösen Ansichten nicht aus der Logik, sondern aus seinem Erleben hervorgehen, wird ihn nicht von der Pflicht ent-

binden, sie aus diesem Erleben mit Hilfe der Logik und ohne Widerspruch zu derselben hervorzubringen, weil er erkennt, daß sie dann erst aufhören, bloße Erzeugnisse der subjektiven Phantasie, also Dichtung, zu sein, und anfangen, für die Wissenschaft als Hypothesen in Betracht zu kommen. Er wird also die Denknotwendigkeiten voranstellen, die in loserem Zusammenhang aus dem Erlebnis hervorschießenden Spekulationen als freiere Gebilde bescheidener einschätzen und den wuchernden Trieb einer voraussetzungs- und zügellosen Jenseitsphantastik streng beschneiden und somit den Protest der Wissenschaft überflüssig machen. Dieselbe Vorsicht gegenüber den Forderungen der Wissenschaft aber wird er andererseits insofern walten lassen, als er die Ereignisse seines religiösen Nachdenkens ständig auf ihre Harmonie mit den gesicherten Ergebnissen des wissenschaftlichen Welterkennens nachprüft. Denn wenn auch religiöse Metaphysik um ihres ganz anderen Gegenstandes willen auch ganz andere Erkenntnisse zeitigen muß als die Erfahrungswissenschaften, so kann diese andere Natur doch nur in einem Übergreifen der letzteren, nicht aber in Widerspruch zu ihnen gesucht werden, weil auch wissenschaftliches Erkennen heilige Wahrheit und darum unverletzlich ist. Wo also die herkömmliche oder selbstgebildete Fassung des religiösen Weltanschauens in Reibung mit dem Zeitwissen gerät, da wird der Klardenkende nicht die anerkannten Wissenstatsachen umstoßen oder ignorieren wollen, sondern seine Anschauung überarbeiten, bis die Harmonie mit dem Wissen erreicht ist. Er wird sich da, wo eine unausweichliche Wahrheitsforschung der Wissenschaft vorliegt, nicht seinem Fühlen und Wünschen überlassen, sondern die objektive wissenschaftliche Kritik entscheiden lassen, immer dessen gedenkend, daß an das Wesentliche des Glaubens keine Kritik heranreicht.

Nehmen wir als Beispiel den Wunderbegriff. Es gibt einen religiösen und einen populär-rationalistischen Begriff des Wunders. Jeder Mensch von tieferem Innenleben wird zuzeiten in seinen Schicksalen eine göttliche Fügung finden; es handelt sich vielleicht um ein alltägliches Ereignis, aber für ihn hat es eine besondere Bedeutung gewonnen, ist ihm zu einer Lebenswendung geworden. Er erlebt in dem natürlichen Verlauf der Dinge ihre übersinnliche Bedeutung und drückt sie aus, indem er von einem

Wunder spricht. Das ist nur ein symbolisch andeutender Ausdruck für das unbegreifliche Erleben, das die Dinge für ihn bedeuteten, nicht mehr; es widerspricht also in nichts der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern geht als das Erleben des Innenmenschen neben dem Weltbild des Rationalen einher. Anders der populäre Wunderbegriff. Er beschränkt sich nicht auf einen symbolischen Ausdruck des Erlebten, sondern will ein rationales Wissen über das Verhältnis der erlebten Fügung zur natürlichen Weltordnung sein. Denn er stellt die Behauptung auf, daß das Wunder die Aufhebung des gesetzlichen Kausalzusammenhangs der Dinge durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes sei. Mit diesem Begriff ist der Konflikt zwischen wissenschaftlichem Weltbild und religiöser Überzeugung sofort gegeben. Denn unter keinen Umständen kann wissenschaftliches Denken zugeben, daß das unverbrüchliche Gesetz der Verkettung von Ursache und Wirkung eine Ausnahme zulasse; es würde sonst sich selbst aufheben. Wie stellt sich nun der Klardenkende zu diesem überkommenen Begriff? Er erkennt ihn vor allem als solchen, als Nurbegriff, und unterzieht ihn daher der Kritik an den Maßstäben, denen alles Begriffliche unterliegt; das heißt, er prüft ihn auf seine Logik und auf seine Vereinbarkeit mit der wissenschaftlichen Erfahrung. Da findet er denn, daß ein solcher Begriff zuerst einmal unlogisch ist; denn der Begriff des Naturgesetzes ist kein absoluter, inhaltlich festumrissener und abgegrenzter, so daß wir sagen könnten: Diese Dingen gehören in seinen Bereich hinein, jene fallen darüber hinaus, sondern er ist lediglich ein notwendiges Prinzip unseres Denkens, das wir nicht willkürlich aus unserem Kopfe ausschalten können. Wir können also logischerweise nur von solchen Geschehnissen sprechen, die infolge ihrer bisher unerforscht gebliebenen Rätselhaftigkeit noch nicht in dies Schema haben eingereiht werden können, aber nicht von einer Aufhebung des kausalen Zusammenhangs. Er findet zum andern, daß dieser Begriff der Erfahrung im wissenschaftlichen Sinne widerspricht, denn dieser Wunderbegriff behauptet, daß es Ereignisse gab oder gibt, die andersartig zustande gekommen sind als alles sonstige Geschehen, während die wissenschaftliche Erfahrung, soweit sie auch zurückschaut, nur immer ihre These bestätigt gefunden hat, daß alle Dinge auf die näm-

liche Weise, nämlich durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, zustande gekommen sind, daher sie auch keinen Grund hat, in Zukunft von dieser These abzulassen oder eine Ausnahme anzuerkennen. Dies alles erkennt der Klardenkende und wird daher den populären Wunderbegriff für sich umgießen in einen anderen, vorsichtigen, Logik und Erfahrung gleichermaßen Rechnung tragenden, nämlich den, daß, wo denn das Wort Wunder nicht nur symbolischer Ausdruck für ein erlebtes Übersinnliches sein soll, sondern eine rationale Benennung bestimmter zeitlicher Ereignisse, nur solche damit bezeichnet werden können, die durch ihre noch nicht genügend geklärte Einzigartigkeit oder Seltenheit den Eindruck erwecken, als ob sie aus dem Rahmen des Gesetzlichen herausfielen, wovon doch im Ernst die Rede nicht sein kann; und er wird im übrigen an alle Wunderberichte die Sonde der geschichtlichen Kritik ansetzen, überzeugt, daß sie alle sich auf derartig seltene, doch durchaus nicht allem kausalen Begreifen trotzende Geschehnisse werden zurückführen lassen. Und somit ist für ihn der Konflikt zwischen Glaubensüberzeugung und Wissen behoben. In gleicher Weise aber wird er alle Aussagen rationaler Verarbeitung des Glaubenserlebnisses, seine eigenen so gut wie die geschichtlich gewordenen und von der Kirche gehüteten und mit normativem Ansehen ausgestatteten eines religiösen Gesamtbewußtseins, den kritischen Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens unterwerfen. Für ihn ist daher der Konflikt zwischen Glauben und Wissen unmöglich. Jeder einzelne Fall wird sich durch Ausscheidung des Widerwissenschaftlichen in schiedlich friedlichem Ausgleich zwischen Erkennen und Erleben auflösen. So wird die Kluft zu den Argwöhnenden hin überbrückt und unzähligen Suchenden der Weg gebahnt.

So nahe aber die Aufhebung des Widerstreits als Gedanke liegt, so fern liegt sie in der Wirklichkeit. Denn das ist eben die Not der Zeit, daß die Kraft zur Selbstvertiefung der Persönlichkeit nicht vorhanden ist, scheinbar gänzlich verzehrt durch die verheerenden Wirkungen des Krieges. Wohl ist der Trieb nach dem Metaphysischen erwacht, aber ohne daß sich ihm die hinreichende Klarheit des Unterscheidens zwischen echtem und unechtem Gut und die Selbstzucht der Persönlichkeit gesellt, und so feiert vorläufig der zügellos sensationelle Jenseitsdilettantismus

Orgien, verwirrt und veruneinigt die Geister noch mehr, und die schlichte Einfachheit des religiösen Ideals ruft abseits von der Heerstraße umsonst. Erst mit der zu erhoffenden Gesundung des Volkslebens kann und wird auch dies anders werden. Aber auch dann nur, wenn hierin diejenigen vorangehen, die für die Volksseele verantwortlich sind. Nicht die Verständnislosigkeit der Außerkirchlichen ist der Hauptfeind, sondern die im eigenen Lager. Solange noch die Kirche selbst in Wort und Bekenntnis festhält an der herkömmlichen dogmatisch-lehrhaften Form, in der die Gedanken und Probleme vergangener Zeiten sich wuchernd über das Gotterleben verbreiten und sein Licht verdecken dürfen, kann auch der Bann der Suggestion von Jahrhunderten nicht von der Masse genommen werden.

3. Der Kernfehler und die Aufgabe.

Aus dem Erörterten dürfte zur Genüge hervorgegangen sein, daß der eigentliche Krebsschaden, an dem unser religiöses Leben krankt, und, wenigstens vom Glauben aus gesehen, die Grundursache zu dem unaufhörlichen Gegeneinander von Glauben und Wissen in der mangelnden Klarheit des religiösen Bewußtseins zu sehen ist, dieser allgemeinen seelischen Blindheit für den Unterschied des Wesentlichen und minder Wesentlichen, die darin zum Ausdruck kommt, daß die rationale Zutat des Verstandes zum Empfangen des persönlichen Eigenlebens hinzugemischt wird, als hätte sie gleichen Wert und gleiche Geltung, wogegen dann naturgemäß sowohl der eigentliche Glaube wie auf der anderen Seite auch das Denken Einspruch erheben muß. Es fragt sich, wie dieser Grundfehler sich so tief ins Mark des Glaubens hat einfressen können und welches die Gegenwartsaufgabe ist, die sich daraus ergibt.

Geschichte des Fehlers. Auf die erste Frage gibt die Geschichte Antwort. Wir sahen schon, daß bei Jesus die Gesinnung alles, der Buchstabe gar nichts gilt. Der ihm zuerst die Tür weit aufgemacht hat, ist Paulus, der erste Theologe, gewesen. Wenn wir von den schlichten Gleichnissen der synoptischen Evangelien zu ihm kommen, treten wir in eine andere Welt, die Welt des schriftgelehrten Juden. Wohl lodert bei ihm durch alle seine Schriften und Lehren das Feuer des religiösen Genius hindurch;

aber für dies Feuer legt sich schon dämpfend die Asche der Begriffe, Formeln und Lehrmeinungen. Was ihm als Rabbi geläufig gewesen war, das nahm er mit ins Christentum hinüber, und bis heute hat die Kirche noch nicht wieder vermocht, die Decke so völlig zu heben, daß das Feuer wieder ungebunden zum Himmel auflodern kann. Ihm schon gleitet der Glaube aus der Sphäre persönlichsten Gotthabens hinüber in die rationale des Glaubens an bestimmte Meinungen über Gott. Unter seinen Händen wird aus dem Tode Jesu, dessen Größe uns bei den Synoptikern so schlicht menschlich und ergreifend entgegentritt, ein Mirakel zwischen Himmel und Erde, bei dem dem Menschensohn eine Rolle zugesprochen wird, wie Paulus sie von dem Sühneopfer des jüdischen Versöhnungsfestes her kannte. Er baut auf dem Schulderleben die Begriffe des Sündenfalls und der Erbsünde auf und teilt die Menschheit in die von Adam her Verlorenen und die durch den zweiten Adam Erlösten. Ihm verdanken wir zugleich die tiefste Ergründung des Sünde- und Gnadeerlebnisses und die Einzwängung dieses Erlebens in die Formel. Nicht nur das Dogma der katholischen Kirche, auch das evangelische ist die Konservierung und Weiterverarbeitung des seinigen. Aber nicht so sehr, daß er uns das Dogma vermachte, sondern seine Überwertung desselben und heillose Verquickung mit dem Glaubensleben selber wurde zum Verhängnis. So ist es also zunächst das ungebrochene Judentum im Christentum, dem wir den verhängnisvollen Widerstreit von Glauben und Wissen verdanken, der uns noch heute quält.

Aber das ist erst das eine Moment. Nach Paulus und nach den Tagen der Verfolgungen, in denen das Christentum noch so ganz lebte von dem Beweis des Geistes und der Kraft, tauchte es tief unter in den Zeitgeist des römischen Reiches, in das es sich einleben wollte und mußte, und dies wurde der zweite starke Anstoß, der es unaufhaltsam in die Bahnen des Rational-Formalen trieb. Denn das Wesen dieser hellenistisch-römischen Kultur war das begriffliche Denken, das von der Größe der altgriechischen Philosophie zehrte und keine Erkenntnis des wahren Seins kannte, es sei denn durch das zergliedernde und aufbauende Denken. Mit philosophischen Gründen wurde die neue Religion befehdet, und mit philosophischen Gründen suchten die Apologeten

sie ihrer Zeit annehmbar zu machen. So schlich sich die Irrmeinung in Theologie und religiöse Verkündigung ein, als ob das begriffliche Denken in gleicher Weise zur Erkenntnis des Überweltlichen von Natur berufen sei wie das Glauben. Seitdem ist die Geschichte des Glaubens eine Geschichte der Konflikte zwischen Wissen und Glauben und der ohnmächtigen Versuche, die Harmonie zwischen ihnen herzustellen. Der erste schwere Konflikt, der alsbald zu einem das ganze Reich erschütternden Sturm anwuchs, erstand aus dem Begriff der Gottheit Christi, in dem die dankbare Jesusverehrung eines Paulus und Johannes ihren Ausdruck gefunden hatte. Ganz im Banne des Rationalen, war jene Zeit nicht mehr imstande, das Wort symbolisch zu fassen als tastenden Ausdruck für das nicht wiederzugebende Erleben der Größe Jesu; sie nahm es logisch, und die besten Geister jener Zeit mühten sich nun ab, das Verhältnis des Christus-Gottes zum Vater-Gott und Gott dem Heiligen Geist und wiederum das Verhältnis des Gottes Christus zum Menschen Jesus begrifflich zu analysieren und in normativer Formel zu konstatieren. Was kam dabei heraus? Das Dogma von der Wesenstrinität Gottes, welches drei getrennte Personen, doch aber vereint zu einem unteilbaren Wesen lehrt, und die Zweinaturenlehre, nach der die wahre Gottheit und die wahre Menschheit in der einen Person Christi unvermischt, aber auch auch ungetrennt sind. Drei gleich eins und eins gleich zwei, dies das Ergebnis eines jahrhundertelangen Grübelns. Konnte es ein sprechenderes Zeugnis für die Ohnmacht des begrifflichen Denkens in Glaubenssachen geben als diese sanktionierten Widersprüche?

Wenn jemals, so mußte die Menschheit schon damals zur Einsicht gelangen, daß sie auf dem verkehrten Wege war. Aber sie sah es nicht ein und konnte es nicht, denn der Bann des Rationalen, der ihre Augen band, war das Erbe der Urzeit. Jene Formeln wurden und blieben die christliche Grundlehre, und die Zeiten haben seitdem wohl an ihnen genagt, doch keineswegs bis heute das in ihnen verkörperte Prinzip der Verstandesherrschaft über das Erleben des Glaubens zu Fall gebracht. In der Scholastik des Mittelalters wiederholt sich der Konflikt, und diesmal führt er nicht nur zu dem schlecht verhehlten Bankerott einer absurden Formel, sondern hart klaffen im Nominalismus der

Kirchenglaube und die Skepsis des zersetzenden Denkens auseinander; nur noch der Gehorsam wider besseres Wissen, das sacrificium intellectus, das Opfer der Persönlichkeit und Menschenwürde, hält das Widerstrebende künstlich zusammen. Dann sprengte endlich die von den Sekten und Mystikern gepflegte Herzensfrömmigkeit, in Martin Luther zur befreienden Tat geworden, das unnatürliche Band: der Glaube wurde wieder Gesinnung wie zu Jesu Zeiten, vom Dogma wohl unterschieden — doch nur im Prinzip, nur als gewaltiger Anstoß, der die Welt der Geister hinfort nie wieder zur Ruhe kommen lassen sollte und lassen wird, bis wir den reinen Herzensglauben Jesu in seiner erhabenen Einfachheit wiederhergestellt haben. In Wirklichkeit setzt schon zu Luthers Lebzeiten der Prozeß der Rationalisierung wieder ein, erzeugt dann in der protestantischen Orthodoxie eine zweite Scholastik und lebt sich nach dem Siege der Aufklärung als Rationalismus weiter aus. Immer derselbe Kampf, dieselbe Ohnmacht, weil der gleiche uralte Irrwahn von dem rationalen Charakter des Glaubens, bis dann endlich beide Elemente zugleich sich losringen aus der tötenden Umschlingung und die Kraft zur selbständigen Geltung finden, das Denken in Kant, das Erleben in Schleiermacher.

Die Wende. Seit Kant und Schleiermacher liegt die Aufgabe der Zukunft geklärt vor. Hatte Kant dem begrifflichen Erkennen das Gebiet der sinnlichen Erfahrung allein zugewiesen, hatte Schleiermacher im religiösen Erlebnis die Funktion aufgezeigt, in der das menschliche Bewußtsein allein seine Taster nach dem Überweltlichen auszustrecken vermag, so konnte die Arbeit der Zukunft nur darin bestehen, daß das Primär-Irrationale im christlichen Glauben immer reinlicher aus der Umschlingung des Sekundär-Rationalen herausgearbeitet wurde. So war die alte christlich-reformatorische Grundidee wieder aufs neue erstanden. Aber gebrochen war das alte Vorurteil darum dennoch nicht, nur daß man jetzt wenigstens den Schaden sah, der vorher unerkannt am Mark des religiösen Lebens fraß, und den Ausgleich zwischen den beiden rivalisierenden Mächten zu finden suchte. Es ist das Verdienst der Ritschlschen Schule, daß sie zuerst mit Nachdruck den Schleiermacherschen Gedanken wieder aufgenommen und das Wesentliche der Religion als das erlebte Werturteil

im Gegensatz zu dem bloßen Tatsachenerkennen des Intellekts bestimmt hat. Aber mehr als ein neuer Ansatz war auch dies nicht. Schoß diese Schule einerseits über das Ziel hinaus, indem sie das Denken so gründlich aus der Sphäre des Erlebens verbannte, daß sie ihm selbst sein natürliches Recht auf die kritische Untersuchung der religiösen Funktion als solcher und ihre Einreihung in das Gefüge des menschlichen Geistlebens versagen zu müssen glaubte, so griff sie andererseits doch im eigenen Bestreben nicht so weit durch, daß sie die Grunderlebnisse des Herzens reinlich von der Lehrmeinung zu trennen verstand. Aber was sie begann, arbeitet weiter. Die Religionsgeschichte, die das Wesen des Religiösen aus seinen geschichtlichen Erscheinungen, und die Religionspsychologie, die es aus der Beobachtung und Zergliederung des Seelischen zu erheben sucht, leisten heute die beste Vorarbeit zu einem auch weitere Kreise erreichenden Verständnis dafür, daß Glauben und Wissen zweierlei, und eben deswegen ein Konflikt zwischen beiden bei klarer Erkenntnis dieser Tatsache nicht mehr möglich ist. Neuestens hat uns ein Buch des Marburger Theologen Otto: „Das Heilige", dem Ziele wieder ein Stück näher gebracht; denn kraftvoller als hier ist bislang noch nicht versucht wurden, durch alle Hüllen des Rationalen hindurchzugreifen, jenen Augenblick, von dem Schleiermacher sagt, er sei die geheimnisvolle Geburtsstunde der Religion, zu belauschen und die großen Grunderlebnisse, in denen unser Ich das Überweltliche empfängt, frei von dem hemmenden Zwang des Begrifflichen als Selbstzweck, und durch den mit einer Art künstlerischen Tastens gefundenen Ausdruck mehr hindurchscheinend als in ihn verschlossen, in unserem Nacherleben lebendig werden zu lassen. In dieser Richtung werden wir weiter arbeiten müssen.

Die Aufgabe der Gegenwart. Welches ist demnach die Aufgabe der Gegenwart, will sie den Konflikt zwischen Glauben und Wissen beseitigen? Zunächst diese, daß das Wesen des Glaubens als eines unmittelbaren Ergreifens des Überweltlichen durch die übersinnliche Persönlichkeit im Menschen immer mehr und mehr aus seinen rationalen Hüllen herausgeschält werde, damit die verhängnisvolle Wesens- und Geltungsvermischung mit dem Rationalen unmöglich wird. Diese Aufgabe fällt zunächst der Reli-

gionswissenschaft, in erster Linie der Religionspsychologie zu. Sie muß die unentbehrliche Mithilfe des Rationalen beim Ausdruck des Erlebten bis zu dem Grade herabmindern, daß Wort und Begriff nur noch das dünne Glas sind, durch das der edle Wein des Erlebnisses ungehemmt hindurchscheint, nur noch der Ton, der die verwandte Saite in uns zum Erklingen bringt und das symbolisch gemeinte Erlebnis in unserer eigenen Brust selbständig sich erneuern läßt. So dargestellt, wird das christlich-religiöse Bewußtsein sich am schnellsten auf sich selbst besinnen und also die richtige Distanz zu aller rationalen Verarbeitung der religiösen Grundempfindungen einnehmen, um sich hinfort nicht wieder durch die Verwechselung mit dem Ganz-Anderen der auf jene aufgebauten Überzeugungen und Normen verwirren zu lassen. Dazu muß die religiöse Verkündigung der Kirche helfen, indem sie in ganz anderem Maße noch als bisher sich von Dogma und Tradition losmacht und ganz allein dem einen Ziel zuzustreben lernt: daß das Religiöse in der Religion aus dem Menschen herausgeholt werde. Dazu muß weiter und nicht am wenigsten der Laie helfen, indem er mannhaft für sein religiöses Bedürfen eintritt und bei dem Neubau des kirchlichen Lebens, der nun am Werke ist, seine gewichtige Stimme dafür einsetzt, daß in dem zukünftigen Hause Gottes alles auf das Eine eingestellt sei: Gott und die Seele, die Seele und Gott. Damit ist indessen beileibe nicht gesagt, daß nicht auch der praktisch-intellektuell bedingte Drang nach der Gestaltung religiöser Überzeugungen, und zwar möglichst in allgemein anerkannten und daher normativen Formen, auf seine Rechnung kommen solle. Vielmehr muß dies die zweite Aufgabe sein, daß der religiöse Mensch zum Aufbau fest umrissener Begriffe seines religiösen Lebens erzogen und ertüchtigt werde. Aber dieser Aufbau muß ein selbständiger, muß Eigenwerk sein und nicht bloß Rankenwerk an der festen Mauer der Autorität und Tradition. Das Überlieferte soll ihm die Steine geben zum Bauwerk, aber nicht das Eigenbauen ersetzen, ersparen. Und er soll wissen, daß alles, was er sich aufbaut und was die Gemeinschaft, in der er steht, mit ihm und durch ihn aufbaut, nicht der Glaube selber ist, sondern nur das Gebäude, das sich sein Raten und Vermuten auf diesem festen Grunde errichtet. Dogmatik und Predigt sollen wissen lassen, daß alle Lehrmeinung

in religiösen Dingen nur fromme Metaphysik sein kann, den Gesetzen und Schranken des Denkens und der Erfahrung unterworfen und niemals mehr als ein suchendes Tasten nach der Gestaltung der Wahrheit, die als fester, unzweifelhafter Besitz allein im innersten persönlichsten Erleben des Frommen wohnt. Vieles, unendlich vieles muß noch werden, ehe dies erreicht ist. Nicht weniger als eine Umwertung der Werte im kirchlich religiösen Leben der Gegenwart wird dazu nötig sein. Nur so aber, dann freilich sicher wird die Qual der gottsuchenden Menschen, das Hin- und Widerirren zwischen Erleben und Denken, Glauben und Wissen, ein Ende nehmen.

Geschieht dies alles, so ist von seiten des Glaubens alles aus dem Wege geräumt, was den Konflikt mit dem Wissen hervorrufen konnte. Uns aber bleibt nur noch das Doppelte: einen Blick auf die Hindernisse zu tun, die von der anderen Seite, nämlich von einem falschen Begriff des Wissens, herkommen könnten, und uns mit dem letzten Problem auseinanderzusetzen, das trotz allem immer noch bleibt: inwiefern sich das also geklärte Glaubensleben, also die Funktion eines unmittelbaren Ergreifens des Überweltlichen, vor dem Denken als mehr denn eine Illusion, nämlich als eine von ihm unabhängige und daher als selbständig anzuerkennende Betätigung des Geistes ausweisen könne. Das führt zu dem letzten Teil unserer Untersuchung hinüber.

III. Der Konflikt vom Begriff des Wissens aus.

Mußte im vorigen Teil unserer Untersuchung die grundlegende Arbeit der Klärung des Glaubensbegriffes gelten, so jetzt die Frage: Was ist Wissen? Denn wie dort, so kann auch hier erst dann ein bestimmtes Urteil über den Konfliktsfall und die Wege zu seiner Beseitigung möglich sein, wenn zuvor die unbestimmten Allgemeinvorstellungen, die sich unter dem fraglichen Begriffe bergen, eine eindeutige Gestalt für uns angenommen haben. Wie dort den bewußt religiösen Menschen, so haben wir also hier den Wissenschaftler zu fragen und zwar den Philo-

sophen, dessen Sonderaufgabe es ist, die Erkenntnismittel, mit denen die Wissenschaft arbeitet, in unzweideutiger Weise nach Art und Geltung festzulegen. Dabei gestaltet sich die Aufgabe in diesem Falle aber insofern schwieriger, als dort im letzten Grunde über das Wesentliche kein Zweifel sein konnte, vielmehr nur das fromme Selbstbewußtsein aufzurufen war, um festzustellen, was in Wirklichkeit Glauben sei, während das Wesen des Wissens, das ist wissenschaftlichen Erkennens, durch die bloße Selbstbesinnung des Durchschnittsdenkers noch keineswegs zu erfassen ist, sondern nur durch die ganze Schärfe philosophisch-kritischer Arbeit, welche aber hier zu den verschiedensten Ergebnissen kommt. Andererseits ist hier nicht der Ort, die verschiedenen erkenntnistheoretischen Anschauungen der philosophischen Schulen einer vergleichenden Untersuchung zu unterziehen, da eine solche Problemstellung wohl in der akademischen Forschung, nicht aber in der Volksseele lebt, mit deren Nöten wir es nach der Aufgabe unserer Untersuchung allein zu tun haben. Vielmehr muß es für unsere Zwecke genügen, daß wir uns nun noch anhangsweise die hervorstechendsten Typen unter den Theorien der Gegenwart vom Wesen des denkenden Erkennens vor Augen führen, um dabei jedesmal auf das Doppelte zu achten, einmal, ob die einzelne Theorie etwa einen Eingriff in das Gebiet des Glaubens und damit die Notwendigkeit eines Konfliktes bedeute, und zum andern, ob von der einzelnen Theorie aus der Anspruch der Religion, daß es dem Menschengeist gegeben sei, das Überweltliche unmittelbar und auf eine eigentümliche Weise zu erfassen, denkend zu stützen sei oder nicht.

1. Der Kantische Wissensbegriff.

Von der Kantischen Erkenntnistheorie haben wir auszugehen, denn sie ist die Grundlage für alles Denken unserer Zeit geworden. Seit Kant ist es die unanfechtbare Grundwahrheit aller Wissenschaft, daß menschliches Wissen nur so weit reicht, als die sinnliche Wahrnehmung trägt. Denn dies Wissen ist nichts anderes als die begriffliche Verarbeitung des sinnlich Wahrgenommenen. Unsere Sinne tragen uns ein Chaos von Eindrücken zu, und der Verstand schafft sich diese um in Vorstellungen, spannt sie ein in das doppelte Schema des Raumes und der Zeit, ver-

knüpft sie durch die innere Beziehung der Kausalität und rubriziert sich die so entstandene Körperwelt durch seine Denkkategorien unter Begriffe, um sie zu übersehen. Die Welt um uns her ist also im Grunde unsere eigene Schöpfung; nicht etwa haben wir Recht und Grund anzunehmen, daß sie so, wie sie draußen vor uns ausgebreitet daliegt, auch abgesehen von unserm Geist da sei, etwa so, daß dieser eine zutreffende Kopie von ihr in sich erzeugte, sondern sie kommt überhaupt nur so zustande, daß unser Bewußtsein sie auf einen von draußen kommenden und unserer Kontrolle sich gänzlich entziehenden Reiz hin selbsttätig aufbaut. Die Welt ist, wie Schopenhauer Kant richtig ausgelegt hat, unsere Vorstellung. Eben darum aber kann es auch ein Wissen von dieser Welt geben. Von einer Welt, die außerhalb unseres Geistes etwa existiert, können wir nie etwas Bestimmtes und unbedingt Geltendes aussagen, weil doch der Geist nicht über seine eigene Sphäre hinaus kann; indem aber unser Geist als denkend erkennender sich rein nur auf sein eigenes Erzeugnis richtet, bleibt er in seinem Gebiet und kann er folglich auch Ergebnisse erzielen, die eine für ihn zuverlässige Geltung besitzen. Gerade auf der Subjektivität der Erkenntnisarbeit also beruht die Objektivität, das ist Gültigkeit, ihrer Resultate. Weil die Welt unsere Vorstellung ist, ist sie auch unser Wissen; die uns gegebene, *unsere* Welt können wir zureichend erkennen. Dabei mag es für uns dahingestellt bleiben, ob Kant auch ein Recht hatte, dieser Subjektivität zugleich den Charakter einer apriorischen, das ist dem Geist unveränderlich anhaftenden Notwendigkeit und darum dem Weltwissen denjenigen eines absoluten, völlig untrüglichen und erschöpfenden Erkennens zuzusprechen, oder ob es nicht vielleicht geratener, weil vorsichtiger, sein würde, die gestaltenden, ordnenden und verarbeitenden Verstandesformen als im Werden der Menschheit anentwickelte und daher auch das Weltwissen als ein bedingt bleibendes anzusehen. Für uns ist dies das Ausschlaggebende, daß jedenfalls aller Anspruch auf Wissen mit der Grenze der sinnlich wahrnehmbaren Welt sein Ende findet. Was hinter dem Gebilde des Subjekts liegen mag, wie die Welt ohne unser Geistleben sich darstellen mag, was es mit dem X, von dem her unser Geist den Anstoß zu einer schöpferischen Tätigkeit empfing, auf sich habe,

das alles entzieht sich unserm denkenden Erkennen durchaus. Das Ding an sich ist unerkennbar.

Damit hat Kant dem Wissen seine Sphäre ein für allemal streng umrissen. Sie reicht bis in das überweltlich-reale Sein nicht hinein. Dies bleibt vielmehr für ein etwaiges Erkenntnisorgan anderer Art offen, welches Kant seinerseits, die Wahrheit nur annähernd berührend, im sittlichen Postulat zu erkennen glaubte. Schleiermacher hat diese Einseitigkeit überwunden, indem er den Nachweis brachte, daß viel mehr und auf ihre besondere Weise die Religion den Zugang zur Überwelt bedeutet. Jedenfalls: die Selbständigkeit eines nichtintellektuellen, irrationalen Erkenntnisorgans für das Übersinnliche, als welches wir heute in erster Linie das fromme Bewußtsein zu werten gelernt haben, ist durch Kant im Prinzip gesichert. Das ist aber von der allergrößten Bedeutung, denn Ernstmachen mit dem Prinzip heißt jeglichem Widerstreit von Wissen und Glauben den Boden entziehen. Hinfort ist ein Konflikt ausgeschlossen, solange nur jedes der beiden Erkenntnisorgane sich streng auf die eigene Sphäre beschränkt und allen willkürlichen Übergriffen von der einen Seite nach der anderen aus dem Wege gegangen wird.

Indessen, wenn nun auch auf solche Weise das Glauben Raum gewinnt, seine eigenen Ergebnisse unbehelligt vom Wissen zu erzielen, so bleibt doch immer noch das Problem übrig, wie sich nun das denkende Erkennen zu dem Anspruch des erlebenden stelle, mehr als bloße Illusion, nämlich eine seelische Urtatsächlichkeit von gleicher Notwendigkeit und gleicher Geltung in ihrem Gebiet zu sein wie das Denken selber. Ohne eine solche Legitimation von seiten des Denkens kann das Glauben nicht bleiben. Soll das Wissen alle Erscheinungen der wahrnehmbaren Welt umfassen, nicht nur die der äußeren, auch die der inneren Wahrnehmung, so muß es auch die seelische Erscheinung der Religion ins Auge fassen und daraufhin nachprüfen, ob sich solch ein erlebendes Erfassen des Überweltlichen — denn dies erkannten wir ja als das Wesentliche der Religion — denkend als eine letzte Notwendigkeit der Vernunft in den Zusammenhang des Geistlebens einfügen lasse, womit dann die Religion in ihrem Kern der subjektiven Sphäre des reinen Erlebnisses und der Verdächtigung als einer bloßen Illusion entzogen und als ein Sonder-

wissen von anderer Art, aber paralleler Geltung im Verhältnis zum objektiven Welterkennen anerkannt sein würde. Was hier vorliegt, ist nichts anderes als die Grundfrage der Philosophie nach dem Objektiv-Realen, das sogenannte Realitätsproblem, in seiner Anwendung auf die Religion.

Hier aber zeigen sich die Grenzen des Kantischen Wissensbegriffes. Zunächst fragt es sich, ob von den Kantischen Voraussetzungen aus für das Problem der Realität, ganz abgesehen von seiner Lösung, überhaupt Raum bleibt. Durch die Schriften Kants zieht sich eine gewisse Unklarheit hindurch. Kann die reine Vernunft überhaupt ein Ding an sich anerkennen oder nicht? Teils scheint Kant die Existenz eines solchen als selbstverständlich vorauszusetzen, so doch gewiß dort, wo er vom sittlichen Erleben her den Zugang zu einer „intelligiblen“ Welt erschließen will, und nur die Erkennbarkeit des an sich unzweifelhaft Gegebenen zu verneinen; teils aber — und es ist Vaihingers Verdienst, in seiner Philosophie des Als Ob hierauf aufmerksam gemacht zu haben — scheint seine Meinung die, daß der Mensch durch seine Denkkategorien genötigt sei, zu tun, als ob es ein Ansich gäbe, während er in Wahrheit die tatsächliche Existenz nicht beweisen kann. Wenn nun auch die erstere Ansicht die eigentliche Meinung Kants darstellen sollte, die Existenzfrage also vom Wissen her als selbstverständlich zu bejahen wäre, so würde auch damit noch nicht viel gewonnen sein; denn eine Voraussetzung ist kein Beweis, auf den es bei dem Realitätsproblem doch schließlich ankommen muß; wo aber Kant, wie in seinen moralischen Gottesbeweisen, mehr als bloße Voraussetzung zu bieten meint, da ist es doch ein leichtes, ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen und des Irrtums zu überführen, da ja nach ihm selber keinerlei Rückschluß aus der Welt des Subjektiven, also auch nicht des moralisch Subjektiven, in die des reinen Seins beweiskräftig sein kann. Immerhin wäre damit wenigstens die Möglichkeit von seiten des Wissens zugegeben, daß das Erleben mit seinem Anspruch im Recht sein könnte, und für die Erörterung des Problems wäre Raum gewonnen. Besteht aber die zweite Meinung zu Recht, daß das Ansich vom Standpunkt des Erkennens nichts als eine unentbehrliche „Fiktion“ (Vaihinger) sei, so ist damit auch der Realitätsanspruch des religiösen Erlebens von vorn-

herein als Illusion gestempelt. Es kann nun aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß eben diese letztere Ansicht allein in der Folgerichtigkeit Kantischer Gedanken liegt. Es geht die Tragik eines inneren Zwiespaltes durch das Kantische Schaffen hindurch. Wenn einer, so war er, der Prophet des kategorischen Imperativs, von dem Dasein einer Überwelt überzeugt. Aber was die praktische Vernunft zu ihrer Grundthese macht, das hat in der reinen Vernunft keinen Platz. Denn wenn dem denkenden Erkennen alle Vollmacht in der Richtung auf das Ansich abgesprochen wird, wie es doch ausdrücklich der Fall ist, so muß es sich folgerichtigerweise auch jeglicher Entscheidung über die Existenzfrage enthalten; es darf dann weder aussagen, daß das Ding an sich nicht sei, noch daß es sei. Das Realitätsproblem ist damit für den konsequenten Kantianer ausgeschaltet; eine logische Bestätigung des religiösen Anspruchs ist von hier aus eine Unmöglichkeit.

Auch wenn wir uns an die erste Auffassung halten wollten, welche wenigstens der Problemstellung Raum läßt, so müßte uns näheres Zusehen doch belehren, daß eine Lösung des Realitätsproblems, also auch des religiösen, vom Kantischen Kritizismus aus ganz ausgeschlossen erscheinen muß. Wir könnten ja versuchen, so zu argumentieren: Wissen gründet sich auf sinnliche Wahrnehmung; diese aber kann nicht zustande kommen, ohne daß von außerhalb des Subjekts her, also aus dem Objekt selbst, ein Reiz an das subjektive Bewußtsein gelangte, welcher es veranlaßt, die bestimmte Wahrnehmung mit Hilfe seiner Formen und Kategorien zu schaffen. So wäre scheinbar das Dasein eines Ansich außerhalb des Subjekts als denknotwendige Voraussetzung des Erkennens erwiesen, also der Religion ihr Anspruch logisch ermöglicht. Indessen, so überführend diese Schlußfolgerung zu sein scheint, so wenig beweiskräftig ist sie in der Tat. Denn sie ist eben doch nicht mehr als ein Schluß, ein Rückschluß von dem sicheren Boden der Erfahrung her zurück in das Gebiet des von Kant selbst für unerkennbar Erklärten, also eine Übertragung der Kausalitätskategorie auf verbotenes Gebiet. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung, das doch nur auf das Sinnliche angewendet werden sollte, wird hier auf das Übersinnliche angewandt, indem das Wahrnehmungsbild als Wirkung gesetzt

und von dieser auf eine im Jenseitssinnlichen gelegene Ursache zurückgeschlossen wird. Was wir hier mit innerer Notwendigkeit als Ursache feststellen, braucht deswegen noch nicht objektive Realität zu sein, da wir nicht den geringsten Beweis dafür haben, daß unser Denkzwang einer jenseits der sinnlichen Grenze gelegenen Wirklichkeit entspricht. Es ergibt sich, daß die Kantische Einschränkung des Wissens auf das sinnlich Wahrnehmbare oder vielmehr auf die ihm zugrunde liegenden subjektiven Kategorien es unmöglich macht, das Reale überhaupt zu fassen. Entweder wir bleiben konsequent dem Prinzip des Subjektivismus treu, dann führt keine Kategorie über die Grenze des Sinnlichen hinaus, und das Realitätsproblem ist ausgeschaltet; oder aber wir vollziehen jenen Rückschluß in Anwendung der Kausalität und stoßen damit in der Tat auf ein Reales, aber dann wäre das System in seiner Konsequenz gebrochen, wollten wir jenem Rückschluß mehr als die Bedeutung einer bloßen Hypothese und unbewiesenen Metaphysik zuschreiben, womit zugleich dem Anspruch des religiösen Erlebens auf ein unzweifelhaftes und rundweg anzuerkennendes Erfassen des objektiven Seins nicht gedient wäre. So ist vom Kantischen Wissensbegriff her also zwar ein Übergreifen in die Sphäre des Erlebens und damit ein Konflikt zwischen den Einzelergebnissen des Wissens und denen des Glaubens nicht zu befürchten; das letzte große Problem aber: die Frage eines vom Bewußtsein zu erfassenden schlechthin Außensubjektiven, die Existenzfrage auch der Religion, ist von diesem Begriff aus um der subjektivistischen Enge seiner aprioristischen Kategorien willen nicht lösbar, wie denn Kant selber auch über eine bloß rationalistisch-spekulative Begründung der Religion nicht hinausgekommen ist.

So legt Kant in seinem erfolglosen Ringen um einen Zuweg zur Welt des Unbedingten selber Zeugnis ab gegen seinen Wissensbegriff. Dieser schließt durch seinen Subjektivismus eine logische Anerkennung des Ansich aus. Wenn Kant trotzdem nicht ablassen konnte, von seinem sittlichen Erleben aus den Zugang zur „intelligiblen Welt der Freiheit“ zu suchen und so als praktischen Wert wieder aufzurichten, was er als theoretisches Sein verneinen mußte, so zeigt dies nur, daß er sich selbst innerlich wund rieb an jenem Wissensbegriff, den sein logisches Denken

wie einen Cherub vor die Tür jener Welt stellte. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die Folgezeit die subjektive Enge des Kantischen Erfahrungsbegriffs zu überwinden sucht, um dennoch die Realität in den Kreis des denkenden Erkennens hinabzuzwingen. Alle späteren Systeme der Erkenntnistheorie sind solche Versuche, durch Überwindung der subjektivistischen Schranke das Realitätsproblem zu lösen.

2. Erweiterungen des Kantischen Begriffes.

Die Enge des Kantischen Erfahrungsbegriffes wurde bald genug empfunden. Das Bewußtsein trug doch das Reale lebendig in sich, und dennoch sollte das Erkennen seiner nicht habhaft werden können? Aber wo fand sich der Weg von den Kategorien dahin? Wenn wir nachdenken, so gibt es offenbar vier Möglichkeiten, das reine Sein mit dem subjektiven Bewußtsein zusammenzubringen: man konnte zunächst das Bewußtsein künstlich, nämlich durch metaphysische Behauptung, über sich hinaussteigern bis zur Höhenlage des reinen Seins, um nun nachträglich zu behaupten, daß es um der Identität beider willen reine Seinserkenntnis geben müsse. Man konnte sich ferner im Gegensatz hierzu auf den gegebenen Inhalt des Bewußtseins beschränken und sagen: Dies ist für menschliches Erkennen das ganze Sein. Man konnte weiterhin den Mittelweg zwischen solchem willkürlichen Steigern und diesem Verzicht einschlagen, indem man zwar nur dem subjektiven Weltbild den Charakter des Wissens zuschrieb, aber den Versuch machte, durch vorsichtige Ausdeutung dieser Erfahrung sich möglichst nahe an das reine Sein heranzuarbeiten. Endlich konnte man, unter Verwerfung sowohl des Gewaltsamen wie des Unzureichenden, das kritische Prinzip in neuer Arbeit wieder aufnehmen und mit seiner Hilfe einen Ausgleich zwischen dem Erkennen der Erscheinung und dem Erleben des Ansich anstreben. Alle vier Wege sind beschritten worden. Zum Ziel hat keiner geführt. Die Mauer des Kantischen Subjektivismus erwies sich als zu hoch, um darüber hinaus dem denkenden Subjekt einen Blick in das schlechthin Unbedingte zu ermöglichen. Der Versuch der künstlichen Bewußtseinssteigerung liegt dem metaphysischen, der des Verzichts dem positivistischen, der des möglichsten Ersatzes

dem induktiv-metaphysischen und der des kritischen Ausgleichs dem neukantischen Erkenntnisbegriff zugrunde.

Der metaphysische Begriff. Unter Metaphysik verstehen wir hier nicht das Bestreben nach Erkenntnis des reinen Seins überhaupt, sondern nur dasjenige, ganz bestimmte, welches seinem Ziele dadurch nahezukommen hofft, daß es von vornherein eine Wesensgleichheit des subjektiven Bewußtseins mit dem reinen Sein als feststehend annimmt, um nun von dem so über sich gesteigerten Bewußtseinsbegriff aus reine Seinsurteile abzuleiten. Dieser Begriff lebt also von einer Voraussetzung, und zwar einer solchen, die der Wunsch eingibt. Wir wollen, daß das Ich das Ansich solle erfassen können, und darum machen wir es von vornherein dem Ansich gleich. Der Wunsch seinerseits aber ist nicht unmotivierte Willkür, sondern stützt sich auf die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Der Mensch fühlt sich trotz allem Auseinanderstreben von Wissen und Erleben, Erscheinung und Ansich, letzlich als ein einheitliches Wesen; daraus schließt er, und zwar mit Notwendigkeit, daß auch in Wirklichkeit letztlich Erscheinung und Ansich, Wissen und Leben zusammenfallen in eins. Allein trotz aller Denknotwendigkeit ist doch nicht zu übersehen, einmal, daß ein solcher Schluß seinen Ausgangspunkt nicht von einer bestimmten Tatsache des Wissens her, sondern im subjektiven Erleben nimmt, zum andern, daß seine folgernde Kraft der unerforschten Welt des Übersinnlichen gegenüber doch nur ein hilfloses Tasten ist. Metaphysik ist also die aus dem Erleben und Wünschen konstruierte Voraussetzung von der Wesensidentität des Bewußtseins mit dem Ansich, eine Hilfskonstruktion, um der Enge des subjektivistisch eingeschränkten Denkens zu entgehen, nicht aber Wissenschaft. Diese willentliche Steigerung des Bewußtseins nun kann auf verschiedentliche Weise vorgenommen werden, je nachdem das Bewußtsein als Ganzes oder in einer seiner Einzelfunktionen oder als erweitertes Ganzes zum Sein gesteigert wird.

Zunächst wird das Bewußtsein in seiner irrationalen Gesamtheit für das reine Sein erklärt. Dann erscheint es also als Spiegel der Letztwirklichkeit, und der Mensch hat nichts weiter zu tun, als durch Intuition, das ist ein nach innen gerichtetes Denken, die Geheimnisse des Ansich „schauend“ abzulesen. Das

ist der mystische Erkenntnisbegriff, wie ihn nicht nur die Mystik der Veden und des Mittelalters, sondern auch die Gegenwartsmystik der theosophischen Bewegung vertritt. Der Konfliktsfall liegt bei einer solchen Anschauung klar zutage. Wie das Vorhandensein eines Spiegelbildes der reinen Wirklichkeit im Ich lediglich Annahme, nicht aber Wissen ist, so ist auch alles das, was der nach innen gerichtete Intellekt zu schauen meint, viel eher zu verstehen als das Erzeugnis seiner eigenen schöpferischen Betätigung, welches er unbewußt aus sich heraus in die objektive Wirklichkeit hineinprojiziert. Ein Blick auf die unendlich bunte Fülle vermeintlicher Schauungen des Übersinnlichen, welche die mystische Innenschau zu allen Zeiten, aber vielleicht nie bunter und sinnverwirrender als in der heutigen Theosophie[1]) zutage gefördert hat, und auf die handgreiflichen Widersprüche derselben zu den Erfahrungen des wissenschaftlichen Erkennens genügt, um zu lehren, daß hier in der Tat als Wissen ausgegeben wird, was teils subjektives Erleben, teils und vor allem das Erzeugnis einer an das Erlebte lose anknüpfenden schrankenlosen Phantasie ist, welche sowohl mit dem, was wir als das Wesen des Glaubens erkannt haben, wie mit dem Erkennen der Erfahrungswissenschaften durchaus unverträglich ist. Ist von dieser Anschauung also alles andere eher als eine Lösung des Konfliktes zu erwarten, vielmehr nur eine verhängnisvolle Vermehrung der Verwirrung, so kann vollends die Realitätsfrage des Glaubens von ihr aus keinerlei Klärung erwarten; denn ein Realitätsbesitz, der nicht erwiesen, sondern nur vorausgesetzt wird, kann dem Glauben nicht zu der erwünschten Legitimierung vor dem kritischen Denken verhelfen.

Weiterhin wird das Bewußtsein in einer seiner Einzelfunktionen metaphysisch zum reinen Sein erhoben. Das kann sowohl mit dem Denken wie mit dem Fühlen und Wollen geschehen. Die Steigerung des Denkens liegt dem auf die Kraft seines Intellekts angewiesenen Menschen am nächsten und wurde zuerst vollzogen, und zwar sowohl eines intuitiv wie eines konstruktiv und spekulativ gefaßten. In einer „intellektuellen Anschauung", kraft welcher das Bewußtsein imstande sein soll, an dem lo-

1) Hierzu **Bruhn**, Theosophie und Anthroposophie. Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 775.

gischen Denken vorbei über die Welt der Wahrnehmung hinaus in eine „intelligible Welt" zu schauen, fand selber ein Kant, nicht anders wie schon Plato und Spinoza vor ihm, den Ersatz für das, was der strenge Wissensbegriff der theoretischen Vernunft ihm versperrte. Diese Form der Denkmetaphysik wie auch die andere, die nun dazu übergeht, die schöpferische Funktion der Kantischen Kategorien zu einer das reine Sein umfassenden Vollmacht zu erheben, liegt in der idealistischen Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels vor. Sie vollziehen alle drei die willkürliche Gleichung zwischen Denken und Sein und meinen dadurch den Kantischen Subjektivismus zu überwinden, nur daß Fichte das objektive Sein im Ich, Hegel umgekehrt das Ich im absoluten Geist des reinen Seins aufgehen läßt, und Schelling ebenso metaphysisch die Identität von beiden im Bewußtsein behauptet. So gleitet die Entwicklung des philosophischen Erkennens nach Kant und trotz seiner vorläufig in den Zustand des durch Kant im Prinzip überwundenen Rationalismus zurück, mit dem Unterschied zwar, daß jetzt nicht mehr Glauben und Wissen miteinander verwechselt werden, vielmehr im Prinzip als getrennte seelische Wirklichkeiten einander gegenüberstehen, doch aber so, daß das Wissen den Glaubensinhalt aus sich heraus erklären, also den Glauben in sich aufsaugen soll. Ob auf naive oder kritisch wissenschaftliche Weise, hier wie dort wird vorausgesetzt, daß Denken gleich Sein sei, und so bleibt das Ergebnis der Verwirrung dasselbe. So mündet denn auch der kritische Idealismus nach einer anfänglichen Selbstbeherrschung durch streng wissenschaftliche Methode bald in den alten Fehler des Übergriffes von seiten des Denkens in das doch seit Schleiermacher abgegrenzte Gebiet des religiösen Erlebens aus. Die Hegelsche Philosophie führt zu einem neuen Rationalismus, welcher die Funktion des Glaubens in die des Denkens einbegreift und seine Inhalte selbständig logisch gestalten zu können meint, einerlei, ob nun dies Gestalten das quantitative Mehr Hegelscher Orthodoxie oder das Weniger Feuerbachscher und Straußscher Negation erzielt oder ob es sich nur weiter arbeitend (Biedermann, Pfleiderer) oder nur bestätigend (Lipsius) verhält. In entsprechender Weise führt die Schellingsche Philosophie zu einer Offenbarungsmystik, die aus dem intuitiven Denken ein mysteriöses Organ christlicher Offenbarung

macht. So konnte also auch hier die metaphysische Rangerhöhung des Denkens nur zur Verwirrung der Begriffe Glauben und Wissen führen, und auch von einer Begründung des religiösen Anspruchs auf die Realität konnte nicht die Rede sein, weil es ja eine vom Denken konstruierte Wirklichkeit war, auf welche das religiöse Erleben begründet werden sollte. Vielmehr erwuchs gerade aus dieser Theorie des Erkennens bald in den weiteren Kreisen der Bildung, zumal unter dem Eindruck der intellektuellen Erfolge technisch-naturwissenschaftlichen Denkens, ein glaubensfeindlicher Vulgärrationalismus, der sich noch heute zum Schaden echter Bildung breitmacht, indem er sich einbildet, mit einem hochgespannten intellektualistischen Wissensbegriff über alle Erscheinungen aburteilen zu können, die sich nicht in das mechanische Gefüge naturgesetzlichen Denkens einzwängen lassen wollen. Es ist dies die unklare und Unklarheit säende Halbkultur der Häckelschen „Welträtsel" und des Monismus, welcher allein auf dem festen Boden wissenschaftlicher Erfahrung zu stehen vorgibt und doch im Grunde rationalistische Metaphysik treibt, nämlich durch eine unvorsichtige, dem Erleben und Wünschen entspringende Vergötterung der naturwissenschaftlichen Methode zu einer das ganze Sein restlos umspannenden Erkenntnistheorie, kraft welcher man unversehens aus der reinen Erfahrung in die bloße Spekulation hinübergleitet und unerwiesene Hypothesen mit dem Anspruch alleinigen Wahrheitsbesitzes für erwiesenes Wissen ausgibt, so zugleich dem Glauben ins Handwerk pfuschend und den Wissensbegriff unheilvoll verwirrend, der eigentliche Herd der heutigen Zeit für alle von der Erfahrungswissenschaft ausgehenden Konflikte zwischen Glauben und Wissen.

So gut wie das Denken kann nun auch das Fühlen zum Sitz des reinen Seins erhoben werden. Dies ist der Fall da, wo fälschlich ein besonderes Religionsgefühl angenommen und diesem die Kraft reiner Seinserkenntnis zugeschrieben wird. Das Übergreifen der religiösen Funktion in das Gebiet des Wissens wird hier zwar vermieden, eine denkende Begründung derselben auf die Realität indessen nur auf dem Wege erreicht, daß von der an sich nur subjektiven Bewußtseinstätigkeit des religiösen Erlebens willkürlich vorausgesetzt wird, daß ihr Inhalt mit der vom Denken gemeinten Letztwirklichkeit zusammenfalle. Das gleiche ist der

Fall, wo jenes irrationale Erleben nicht im Gefühl, sondern, wie es in der Friesschen Religionsphilosophie geschieht, im „Ahnden“, einer vom Wissen sowohl wie vom Glauben zu unterscheidenden, am ehesten dem ästhetischen Erkennen nahekommenden Funktion gefunden wird, einer Art von Grunderfahrung des menschlichen Bewußtseins, ähnlich dem „Seelengrunde“ der Mystiker. Hier wird das rein Formale der Kategorien durch das Inhaltliche eines Urwissens ersetzt und damit das religiöse Erleben in der Tat einem empirischen Verständnis nähergebracht; aber der Subjektivismus bleibt bestehen, denn auch ein solches dunkles Grundwissen der Menschheit vom Überweltlichen bleibt ein subjektiv Bedingtes, und wenn das Denken ihm Seinsgeltung zuerkennen will, kann es nur dadurch geschehen, daß von diesem Seelengrunde [illegible] sein Zusammenfallen mit dem inneren Sein behauptet wird.

[illegible] haben wir es mit Metaphysik zu tun, die [illegible] für den im religiösen Erleben bedeutsamen [illegible] kann, wenn das Wollen als das [illegible] Lebens, also auch der Religion, angesehen [illegible] zum Kern des Seienden erhoben wird. So verfährt [illegible] Schopenhauer, wenn er durch die Besinnung auf das Wollen [illegible] den Kern des Geistes nur auf einem Schleichweg in das Innere [illegible] die in dem theoretischen [illegible] [illegible]

Schließlich versucht man auch dadurch das Bewußtsein aus seinem subjektiven Kreis heraus in die Sphäre des reinen Objekts zu heben, daß man diesen Kreis erweitert und nun um des über das normale Maß hinausragenden Inhalts desselben willen sich einbildet, seine Berührung mit dem reinen Sein behaupten zu können. Dieser Versuch ist geradezu das Krankheitssymptom unserer von einem metaphysischen Hunger erfaßten Zeit geworden. Er kommt teils in den Seitensprüngen der amerikanischen Experimentalpsychologie zum Ausdruck, welche in den halbdunklen Regionen des Unterbewußten mit seinen Ahnungen, Träumen und Visionen den eigentlichen Schwerpunkt des Geistlebens und den geheimnisvollen Sitz des Ansich zu finden meint, teils in der Anthroposophie Steiners[1]), der, in umgekehrter Richtung, durch „esoterische Schulung" eine Art von Überbewußtsein züchten will, kraft dessen der Mensch in den Stand gesetzt sein soll, „hellsehend", das ist unmittelbar schauend, das Wesen der Dinge zu erfassen. Damit ist die alte Verwirrung wieder auf ihrem Gipfelpunkt angelangt. Denn indem so das Vertrauen auf die Kräfte des normalen Bewußtseins, denen alle unsere Kultur entstammt, weggeworfen und an die Grenzsphären des Bewußtseins hingegeben wird, wo Gesundes und Krankes, Gewachsenes und Gezüchtetes sich unkontrollierbar durcheinandermengt, stehen wir wieder vor der Zumutung, in Aussagen, die unserem natürlichen Gefühl von Wirklichkeit entgegengesetzt sind, das eigentlich Geltende, also auch die Begründung und Erfüllung des religiösen Erlebens, finden zu sollen. Ein Blick auf die anthroposophische Literatur dieser Tage zeigt, bis zu welchen Zumutungen an das denkende Erkennen sowohl wie an das glaubende Erleben es diese praktische Metaphysik des Peripherischen im Bewußtsein bringt. Der faszinierende Einfluß dieses okkultistischen Erkenntnisbegriffes auf unsere führerlose Zeit, der so groß ist, daß selbst Geistliche hier die Rettung der Religion zu finden vermeinen, wo in Wahrheit heilloseste Verwirrung aller Begriffe von Wissen und Glauben vorliegt, kann nur mit Bedauern festgestellt werden.

Der positivistische Begriff. Die Überspannung des intellektuellen Erkenntnistriebes mußte mit Notwendigkeit die Reaktion einer Beschränkung auf das tatsächlich gegebene Erfahrungswissen zur

1) Vgl. Bruhn, Theosophie und Anthroposophie.

Folge haben. In dem durch Comte, Mill und Spencer systematisch ausgebildeten Positivismus haben wir eine Erkenntnistheorie vor uns, welche den Anspruch des Wissens nicht über die positiv gegebenen Tatsachen der äußeren und inneren Wahrnehmung hinausgreifen läßt. Das Subjektive wird hier als das für den Menschen Objektive betrachtet und so die Klippe des Subjektivismus umschifft, indem die Frage Subjekt-Objekt ignoriert wird. Damit ist die Selbständigkeit des religiösen Erlebens als einer seelischen Wirklichkeit gesichert. Aber dies Erleben schwebt in der Luft; indem jegliche erkenntnistheoretische Begründung der positiv gegebenen Tatsächlichkeit für überflüssig erklärt wird, wird das Realitätsproblem überhaupt ausgeschaltet, und das Erleben steht mit seinem Anspruch auf den Besitz des Ansich als bloße Behauptung da. Sobald aber in der seelischen Gegebenheit ausdrücklich die Letztwirklichkeit gesehen wird, liegt unausgesprochene Metaphysik vor: das Leben wird dem Sein gleich erachtet; und doch kann es nimmer das letzte sein, also auch nicht die Religion begründen, weil auch das Innenleben des Menschen um seines beständigen Flusses und Wandels willen nur von relativer Geltung ist und stets den Rückschluß auf das Objekt außerhalb des empfangend-erlebenden Ich übrig läßt. Am konsequentesten liegt die positivistische Ansicht vor in dem Empiriokritizismus bei Mach und Avenarius, welcher das Wissen auf die kritisch gesichtete sinnliche Erfahrung beschränkt und alles darüber Hinausgehende, wie schon die Begriffe Ich und Innenleben selber, als unberechtigte „Introjektionen", Hineindeutungen, bezeichnet. Hier bleibt natürlich nicht nur für die Geltung, sondern auch für den Inhalt der Religion kein Raum. In freundlicherem Verhältnis zur Religion steht die Immanenzphilosophie Schuppes. Hier gilt, was dem subjektiven Bewußtsein als immanenter Inhalt gegeben ist, also auch die Religion, aber es ist eben doch nur eine relative Geltung; denn eine objektive Verankerung der Bewußtseinswirklichkeit in der Vernunft an sich auf erkenntnistheoretischem Wege wird abgelehnt. Das heißt aber Religion zur Illusion stempeln und kann daher zwar ihre Geltung nicht aufheben, aber auch nicht erklären und stützen. Sobald aber die Illusion abgeleugnet und dem Bewußtsein die Geltung der Letztwirklichkeit selber beigelegt wird, haben wir es wieder mit der meta-

physischen Gleichung zwischen Subjekt und Objekt zu tun. Wenn vollends von dem individuellen Bewußtsein ein abstraktes Allgemeinbewußtsein, das „Bewußtsein überhaupt" unterschieden wird, dessen Erscheinungen die einzelnen Iche sind, so kommt damit der philosophische Begriff zwar der Gottesvorstellung nahe, doch nur auf eine ausgesprochen metaphysische, das ist nicht positivistisch wissenschaftliche Weise. Nicht anders ist es bei dem psychologischen Positivismus Rehmkes. Hier liegt das positiv Gegebene nicht als subjektives Bewußtsein zugrunde, sondern als alles, worüber sich reden läßt, also das Gegebene schlechthin. Die Philosophie soll Grundwissenschaft vom Gegebenen sein. Eine Begründung des Gegebenen, also auch der Religion, wird apriorisch verneint, denn es gibt kein Hinaus über die seelische Gegebenheit zu ihrem etwaigen transzendenten Hintergrunde. Auf diese Weise aber wird das Wesen der Religion verkannt. Die Gotterfahrung gilt hier nur, weil sie im Bewußtsein gegeben ist, also nicht anders wie auch etwa der Tisch, nicht so, wie sie der Fromme erlebt: weil sie das Haben eines Übersinnlichen ist. Das Transzendenzbewußtsein in der religiösen Erfahrung verliert seine Einzigkeit und bestimmende Bedeutung. Andererseits schwebt die Religion auch hier in der Luft. Denn im Grunde läuft es auf dasselbe hinaus, ob das subjektive Bewußtsein als Letztwirklichkeit gilt oder ob auch dieses in das objektiv Gegebene einbezogen wird; sind doch die vermeintlich objektiven Gegebenheiten nur darum da, weil sie uns bewußt sind. So kommen wir auch hier über den Subjektivismus nicht hinaus.

Der induktiv metaphysische Begriff. Hier haben wir den Mittelweg zwischen dem Zuviel des Metaphysischen und dem Zuwenig des positivistischen Begriffes. Die sinnlich gegebene Erfahrung soll nicht künstlich zum reinen Sein hinaufgesteigert, aber auch nicht auf den eigenen Kreis beschränkt werden, sondern von ihrer vorsichtigen Ausdeutung durch das begriffliche Denken verspricht man sich eine annähernde Erkenntnis dessen, was in seinem Wesen dem Erkennen verschlossen bleiben muß. Ein Übergreifen des Intellekts in das Gebiet des Glaubens ist hier nur dann zu befürchten, wenn vergessen wird, daß es sich um eine bloße Wahrscheinlichkeitsrechnung handeln kann, und eine mangelhafte Selbstkontrolle die Hypothese unmerklich in eine Wesensbeschreibung

des Seins übergleiten läßt. Aber die Realität, auf die sich der Glaube beruft, kann auf solche Weise niemals aufgezeigt werden, weil doch das konstruierende Denken nur immer bis zu Gedanken über die Realität, nicht zu ihr selbst vordringen kann.

Die Ausdeutung durch das konstruierende Denken kann einen verschiedenen Ausgang nehmen. Geht sie von der äußeren Wahrnehmung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis aus, wie bei Baumann, so wird das Ergebnis ein anderes sein als da, wo die innere Wahrnehmung das Fundament des Systems bildet. Das letztere ist bei Wundt der Fall. Auch er geht vom positiven Bewußtseinsinhalt aus, sucht aber die erlebte Wirklichkeit auf metaphysischem Wege zu bestätigen. Gerade er hat für die positive Bewertung der Religion als einer seelischen Wirklichkeit unendlich viel getan. Indem er aber die Einzigartigkeit des Gotthabens gegenüber den übrigen seelischen Wirklichkeiten übersieht und die Maßstäbe der psychologisch-entwicklungsgeschichtlichen Forschung unverändert auf das Gebiet des Glaubens überträgt, gelangt er zu einer Bewertung des Primitiv-Elementaren in der Religion, welche sich mit den Ergebnissen der frommen Selbstbesinnung nicht verträgt. Anzuerkennen ist andererseits das Bemühen, das so verstandene religiöse Erleben auf rationalem Wege zu begründen. Wundt erklärt die Dinge nach Analogie des seelischen Seins. Die Seele ist Wille, also ist alles Sein Wille. Aus der geistigen Aktualität des Ich folgt eine sittliche Welt, die Ergänzung der sittlichen Idee aber ist die religiöse. Gott der Grund der sittlichen Weltordnung. So wächst aus dem ethischen Postulat das religiöse hervor. Aber was bedeutet ein Postulat für die Religion? Die Gewißheit des religiösen Erlebens läßt sich nicht auf metaphysische Forderungen gründen. Es ergibt sich, daß von einer Lösung des Realitätsproblems auf solche Weise nicht die Rede sein kann. Die Sache bleibt aber dieselbe, wenn das Innenleben des Menschen, bei dem die rationale Ausdeutung einzusetzen hat, nicht als Wille, sondern als Geist bestimmt wird, wie es im Spiritualismus Fechners und Lotzes, Herbarts, Paulsens und Bergmanns geschieht. Auch der Geistbegriff, sobald er mehr als Symbol sein will, ist metaphysische Theorie, aber nicht nachgewiesene Realität. Dasselbe ist der Fall, wenn Eucken in seinem Noologismus alles Leben als die Selbstentfaltung des

Geistes zur Absolutheit deutet. Indem er die Religion als den verwirklichten absoluten Geist (Nous) wertet, erscheint sie zwar als der krönende Abschluß aller kulturellen Geistesentwicklung, und insofern hat das Christentum der Gegenwart Eucken, dem Frommen, der mehr eigentlich noch religiöse Persönlichkeit als Philosoph ist, ungemein viel zu verdanken. Aber es ist nicht zu übersehen: die Geltung dieser Religion ruht auf Metaphysik, und Metaphysik ist nicht Geltung. Der Nous, der die religiöse Funktion rechtfertigen soll, wird recht eigentlich vorausgesetzt und nur hinterdrein aus der empirischen Wirklichkeit der Kultur herausgedeutet. Die absolute Gewißheit der religiösen Erfahrung aber kann nicht auf so schwankende Gebilde gestützt werden. Die gleiche Schranke endlich liegt vor, wenn die rationale Konstruktion sich auf die Ausdeutung der religiösen Erfahrung beschränkt wie bei Dorner oder von den logischen Kategorien ihren Ausgang nimmt und mit ihrer Hilfe zu beweisen versucht, daß gerade das wissenschaftliche Weltbild die Ergänzung durch eine höhere Weltordnung fordere, in welcher das Gotthaben Platz hat (Heim).

Der neukantische Begriff. Der Neukantianismus entstand als eine neue Selbstbesinnung der Wissenschaft einmal gegenüber aller Metaphysik, zum anderen im Gegensatz zu dem unkritischen Verzicht auf das Realitätsproblem im Positivismus; er sucht aber die Realität auch nicht auf dem konstruktiven Wege der induktiven Metaphysik, sondern durch ihre Erhebung aus den subjektiven Kategorien zu erfassen. Er ist das System der transzendentalen Methode. Der Logos als kritisches Prinzip hat überall die Entscheidung, also auch gegenüber der Religion. Dabei wird der rationalistische Rest bei Kant, die Unterscheidung des Subjekts als Rezeptivität von einem transzendenten Objekt, entschlossen aufgegeben und ein konsequenter Subjektivismus befolgt. Es gibt keine selbständige Empfindung, kein Ding an sich, sondern nur den Logos, das Denken als reine Spontaneität. „Die Realität ist nur der Gedanke der Realität." (Liebert.) Man beschränkt sich also gegenüber der Realität auf das Aufsuchen ihres Apriori in der Vernunft, auf die Zurückleitung der psychologischen Gegebenheit, also auch der Religion, bis auf ihre Wurzeln in den Kategorien des Geistlebens vermöge der transzendentalen Kritik. Da

ist nun ein doppeltes Ergebnis möglich. Entweder diese Wurzeln werden im Logischen selber gefunden, so im Logizismus der Marburger: Natorp, Cohen, Liebert usw. Oder aber: sie werden unterschieden als logischer und alogisch-rationaler Art, indem das „Kulturwissen", darunter die Religion, auf das Apriori ursprünglicher Werturteile im Gegensatz zu den rationalen Seinsurteilen des Naturwissens zurückgeführt wird; so der teleologische Kritizismus der Badenser (Windelband, Rickert) und die Werttheologie (Kaftan, Herrmann, Reischle, Häring).

Wie fährt nun hierbei die Religion? Es liegt auf der Hand, daß der Logizismus, indem er die Religion der rationalen Funktion einordnet, die Selbständigkeit derselben gefährden und einen neuen Konflikt zwischen Glauben und Wissen heraufbeschwören muß. Das religiöse Erleben soll rein nur vom Logos her verstanden werden; es wird daher, da es im Gegensatz zu der kulturschaffenden Funktion des eigentlichen und reinen, nämlich objektsetzenden Logos der Wissenschaft ein Objekt nicht aufzuweisen hat — denn ein transzendentes Objekt kann ja das System nach seiner subjektivistischen Grundvoraussetzung nicht anerkennen —, nur als eine unvollkommene Vorstufe desselben bewertet werden, die erst durch logische Überarbeitung Geltung gewinnt. Mit anderen Worten: der Glaube wird rationalisiert. Das Gotthaben wird durch die Menschheitsidee ersetzt und in vernünftige Sittlichkeit aufgelöst; Geltung hat nur eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Humanität". (Natorp.)

Cohen geht nur darin über Natorp hinaus, daß er Religion wenigstens von der Ethik scheidet; im übrigen bleibt sie auch bei ihm logisches Produkt. Die Geltung dieser Religion von Gnaden des Logos aber ruht lediglich auf der des Logos selbst, also auf den Kategorien. Damit wird die Religion wie alles anderweitige Erkennen auf eine Scheinrealität zurückgeführt; denn entweder werden diese Kategorien in Konsequenz des Systems nur als die Wurzeln des Denkens im Bewußtsein angesehen, dann wird die Höhenlage des psychologischen Positivismus in nichts überschritten, oder aber sie sollen als eine Art von Vorbewußtsein außerhalb des psychologischen Bewußtseins gelten, dann liegt der Versuch vor, ein vom Bewußtsein Unabhängiges zu konstruieren, also Metaphysik.

Für die Werttheoretiker ist Religion wenigstens ein vom Logos an sich Geschiedenes, Irrationales, womit sie der frommen Erfahrung näherkommen und der inhaltlichen Vermischung beider Sphären aus dem Wege gehen. Indem sie aber diese irrationalen Inhalte in das Werturteil des Subjekts einzwängen, schalten sie ebenfalls das Wesentliche der frommen Erfahrung, nämlich die transzendente Objektsbeziehung, von vornherein aus und stellen auch ihrerseits die Geltung des Religiösen lediglich auf das Subjektiv-Relative. Umsonst sucht Windelband dem Norm- und Wertbegriff eine gewisse Objektivität zu wahren, umsonst suchen Kaftan und Herrmann einen objektiven Offenbarungsbegriff für die Religion zu retten; schon Rickert und Reischle erkennen die unvermeidliche Konsequenz, daß das Normative nicht von draußen herkommen kann, sondern lediglich ein relatives Erzeugnis des Subjekts bleibt.

Es zeigt sich, daß der erhoffte Ausgleich zwischen Leben und Denken auf kritischem Wege ein aussichtsloses Unterfangen ist. Daher die mannigfachen Formen des Neukritizismus anmuten wie ein krampfhaft ohnmächtiges Anflattern gegen die Wand des aprioriscchen Subjektivismus. Es ist kein Wunder, daß das Ende die Skepsis ist. Vaihinger zieht diese letzte Konsequenz, indem er alle Begriffe, die über die psychologische Gegebenheit hinausgehen, für Fiktion, also auch die Religion für Illusion erklärt und ihre Geltung nur in dem praktischen Nutzen wiederfinden will, den sie im Leben bewährt (Pragmatismus), ein Schlag ins Gesicht für das Bewußtsein des Frommen, der sein Gotthaben nicht um des Lebens, sondern das Leben um des Gotthabens willen gegeben weiß. Solcher Skepsis zu entgehen, ist nur der eine Weg denkbar, den Troeltsch geht. Er weist der Religion ihr eigenes Apriori im Geist zu und rechnet der religiösen Funktion die Beziehung auf ein transzendentes Objekt ein, wobei er sich darauf beruft, daß auch in die Funktion des Zeiterlebens ein Hineinragen des Objekts in das Subjektive einbegriffen ist. Damit wäre denn in der Tat dem Wesentlichen des Glaubens Genüge getan und seine Geltung vor dem kritischen Logos gesichert — wäre nur nicht zugleich auch das kritische System selber zerbrochen; denn der Kritizismus steht und fällt mit der subjektivistischen Konsequenz. Aber wohl ist sein System

der Hinweis auf die Richtung, in der die Lösung des Problems allein gesucht werden kann.

3. Erweiterung der Erfahrung unter Preisgabe des Kantischen Begriffs.

Wir haben hier das letzte Wort vor uns, das die moderne Erkenntnistheorie zum Realitätsproblem, welches zugleich das der Religion ist, gesprochen hat. Immer mehr setzt sich die Erkenntnis durch, daß der subjektivistische Erfahrungsbegriff die Klippe war, an der alle Bemühungen scheiterten. Der Begriff des erkennenden Bewußtseins selber muß revidiert werden. Dies lehrt schon die intellektuelle Anschauung, das unbewußte wissenschaftliche Gewissen bei Kant und den anderen großen Denkern des Rationalismus. Es gibt keinen Weg des konstruierenden Denkens zum Ansich; da aber das Bewußtsein das Ansich dennoch in sich trägt und nichts bewußt wird, es sei denn denkend, so muß neben dem schöpferisch setzenden Denken ein andersartiges als die Ergänzung des Kantischen Wissensbegriffes, als der Weg ins Übersinnliche neben dem ins Sinnliche, festzustellen sein. Das irrationale Moment des Erlebens muß irgendwie organisch mit dem Denken verbunden werden.

Diesen Weg hat Bergson gewiesen. Er verspricht sich Erkenntnis des reinen Seins von einem das naturwissenschaftliche Denken fortsetzenden Instinkt für das Wesen der Dinge. Allein dieser Instinkt bleibt bei Bergson ungeklärt und unbewiesen; er wird durch künstlerisches Schauen willkürlich gestaltet und geht ihm unter der Hand in rationale Metaphysik über. Sein Instinkt ist ein Wegweiser von größter Bedeutung, aber kein Realitätsbeweis. Weiter hat uns deutsche Gründlichkeit gebracht. Dilthey brachte das Erleben als Ergänzung des wissenschaftlichen Erkennens in der Geschichte zur Anerkennung. Das Denken muß Hand in Hand gehen mit der irrationalen Funktion des Nacherlebens, um das Wesentliche zu erfassen. Damit wurde ein Ziel aufgestellt, wenn auch nicht erkenntnistheoretisch nachgewiesen. Der Realismus Külpes sucht, ähnlich dem des Aristoteles, in der Erscheinung zugleich das Reale zu fassen. Weiter noch geht der Phänomenalismus Husserls und Schelers. Hier wird der erkenntniskritische Standpunkt durch einen intuitiven ersetzt. Im denken-

den Wahrnehmen der Dinge erleben wir zugleich ihr Wesen. Aber auch hier kommen wir über den Nachweis des mit dem Wahrnehmen organisch verbundenen Erlebens nicht hinaus, nicht zu einem logischen Realitätsbeweis dieses Erlebens. Von anderer Seite her faßt der kritische Empirismus Frischeisen-Köhlers das Problem an. Die wissenschaftliche Selbstbesinnung auf das Letztgegebene im Geist soll uns zur Realität leiten. So kommen wir über das Subjektive in der Tat hinaus. Im Vorbewußten der Erfahrung stoßen wir auf das Hemmende des Wirkungszusammenhangs als die Realität. Allein, wenn dies auch zum letzten gehört, weil es außerhalb des Subjekts gedacht werden muß, so kann es doch nicht das letzte selber sein, weil es als ein Außerhalb dem Ich gegenüberstehen bleibt. Die Realität kann aber letztlich nicht ein Doppeltes, sondern nur eine Einheit sein. Sie muß daher im Ich selber gelegen sein, als eine Wirklichkeit, die, vom Bewußtsein umschlossen, ihm dennoch als ein von ihm unabhängiges, transsubjektives, gegeben ist.

Der Weg des Descartes bleibt der richtige: nur im Icherleben kann die Realität liegen.[1]) Das, was hinter dem psychologischen Ichsein liegt als die Dauer im Wechsel, die konstante Ichheit, ist die Realität. Sie ist ein vom Subjekt Unabhängiges, Unbedingtes, Transsubjektives, also Ansich. Sie ist ein lediglich Empfangenes, ohne Zutat des Subjekts, also Objekt. Nicht ist sie das Ansich, aber unser Ansich, nicht zureichendes Wissen vom Übersinnlichen, sondern bleibendes Geheimnis, aber dies Geheimnis als unumstößliche Tatsächlichkeit. Sie ist zugänglich nicht durch innere Wahrnehmung, auch nicht durch mystisches Schauen, sondern durch die denkende Feststellung des Letztgegebenen im Geist vermöge wissenschaftlicher Selbstbesinnung. Sie ist nicht nur Erleben, sondern zugleich das Logisch-Letzte, weil mit ihr unser Sein überhaupt aufgehoben wäre.

Wo nun ein subjektives Erlebnis mit dem gleichen Charakter reinen Empfangens eines schlechthin vom Subjekt Unabhängigen auftritt, da kann es seinen Geltungsanspruch auf den einen, im Ichheitserleben wissenschaftlich bestätigten Fall gründen. Das trifft zu für das unmittelbare Erlebnis des fremden Ich, der

1) Vgl. mein Buch: Der Vernunftcharakter der Religion. Leipzig 1921, Felix Meiner.

Dingwirklichkeit, der Zeit, des Schönen, des Sittlichen und des Gotthabens. In allen diesen Fällen ist der Anspruch auf Besitz der Realität durch Analogieschluß vom Icherleben her logisch zu fundieren, d. i. im höchsten Grade wahrscheinlich zu machen. Das ist der Realitätsbeweis vom Ich, und ein anderer dürfte kaum möglich sein. Er legt dem Wissensdrang schwere Selbstbescheidung auf: weiter als bis zu der Tatsächlichkeit des Geheimnisses reicht seine Kraft nicht; das Wie bleibt dem Erleben des Subjekts vorbehalten. Dennoch haben wir in ihm alles, was wir brauchen: die Funktion des religiösen Erlebens hat nun ihr Gebiet für sich, gesichert gegen Übergriffe des Intellekts, und damit ist aller Konfliktsstoff im Prinzip beseitigt; zugleich ist der Verdacht von ihr genommen, bloße Luftgespinste zu erzeugen, und damit ist die Religion wissenschaftlich legitimiert und ein Verstehen zwischen den Kreisen des Glaubens und des Wissens angebahnt.

Nicht der Religion allein gehört der Realitätsnachweis. Sie ist nur eine unter den Formen, in denen sich die Überwelt dem Bewußtsein gibt. Die Realität ist der verborgene Besitz des Geistes; aus dem innersten Heiligtum eines transsubjektiven „Bewußtseins überhaupt", von dem wir nur den Eingang schauen — dies der Unterschied von dem Seelengrund der Mystiker, dem Unterbewußtsein der Psychologen und dem Überbewußtsein der Hellseher, welche alle nur im Subjekt selber gelegen sind —, bricht sie ins subjektive Bewußtsein hindurch in verschiedenen Strahlenbündeln. In einem jeden haben wir die Sonne selbst, aber in einem jeden haben wir sie anders. Die Selbstbesinnung auf das eigene Ich, das Besitzergreifen von der Seele des anderen, das Hindurchstoßen zu dem schauervollen Geheimnis in Raum und Zeit, das Ertasten des reinen Seins als des Schönen durch das Kunstwerk, als des Sittlichen durch das Geschehen hindurch und der beseligende Besitz der Überwelt als Erfüllung alles Sehnens in der Religion, dies alles ist Ewigkeitserlebnis, Realitätsbesitz, Erzeugnis der eigentlichen Grundkraft im Menschen: mit der Seele das Unendliche zu empfangen, welche ihm den Himmel schenkt wie die andere, die rationale Funktion, die Welt. Aber das Gotthaben ist die Krone des Menschentums, denn „in ihm wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig".

Aus Natur und Geisteswelt

Jeder Band kartoniert M. 6.80, gebunden M. 8.80

Zur Philosophie und Psychologie sind u. a. erschienen:

Einführung in die Philosophie. Von Prof. Dr. R. Richter. 5. Aufl., durchges. von Privatdozent Dr. M. Brahn. (Bd. 155.)

Philosophie. Ihr Wesen, ihre Grundprobleme, ihre Literatur. Von Realgymnasialdirektor H. Richert. 3. Aufl. . . (Bd. 186.)

Die Philosophie d. Gegenwart in Deutschland. Von Professor Dr. O. Külpe. 7., verb. Aufl. . . . . (Bd. 41.)

Führende Denker. Geschichtl. Einleit. in d. Phil. V. Prof. Dr. J. Cohn. 4. Afl. (176.)

Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. V. Studienr. Dr. P. Thormeyer. 2. Aufl. (481.)

Die Weltanschauungen der groß. Philosophen d. Neuzeit. Von Prof. Dr. L. Busse. 6. Aufl. v. Geh. Hofrat Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

Einführung in die Religionsphilosophie. Von Geh. Konsistorialrat Lic. Dir. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer Dr. E. Ott. . . . . (Bd. 480.)

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 4. Aufl. (Bd. 199.)

Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald . . . . (Bd. 560.)

Griechische Weltanschauung. Von Prof. Dr. M. Wundt. 2. Aufl. (Bd. 329.)

Griechische Philosophie von Thales bis Platon. V. Studienr. Dr. E. Hoffmann . . . . (Bd. 741.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. durchges. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 180.)

Immanuel Kant. Darstellung u. Würdigung. V. Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. v. Prof. Dr. A. Messer. Mit 1 Bildnis Kants. (146.)

Schopenhauer. Seine Persönlichk., s. Lehre, s. Bedeutg. Von Realgymnasialdir. H. Richert. 4. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 81.)

Johann Friedrich Herbarts Leben und Lehren. Von Schulrat Dr. Th. Fritzsch . . . . (Bd. 164.)

Friedrich Nietzsche. Von Dr. med. et phil. F. Köhler . . . . (Bd. 601.)

Grundzüge der Ethik mit besond. Berücksichtigung d. pädagogischen Probleme. Von E. Wentscher. 2. Aufl. . . (Bd. 397.)

Sexualethik. Von Prof. Dr. H. E. Timerding . . . . (Bd. 592.)

Aufgaben u. Ziele d. Menschenlebens. V. Prof. Dr. J. Unold. 5. Aufl. (12.)

Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. V. Prof. Dr. O. Kirn. 3. Aufl., v. Prof. Dr. O. H. Stephan. (177.)

Das Problem der Willensfreiheit. Volkshochschulvorträge. Von Prof. Dr. G. F. Lipps. 2. veränd. Aufl. (Bd. 383.)

Naturphilosophie. Von Prof. Dr. J. M. Verweyen. 2. Aufl. . . (Bd. 491.)

Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von Prof. D. Dr. C. Clemen . . . . (Bd. 544.)

Grundriß der Logik. Von Dr. K. J. Grau. 2. Aufl. . . . . . . (Bd. 637.)

Einführung in die Psychologie. Von Prof. Dr. E. v. Aster. 2. Auflage. Mit 4 Figuren. . . . . (Bd. 492.)

Einführung i. d. experim. Psychologie. Von Prof. Dr. N. Braunshausen. 2. Aufl. Mit 17 Abb. i. T. (Bd. 484.)

Die Seele des Menschen. V. Geh.-Rat Prof. Dr. Joh. Rehmke. 5. Aufl. (Bd. 36.)

Die Mechanik d. Geisteslebens. Von Geh. Med.-Rat Prof. Dr. M. Verworn. 4. Aufl. Mit 19 Abb. i. T. (Bd. 200.)

Psychologie d. Kindes. V. Prof. Dr. R. Gaupp. 4. Aufl. Mit 17 Abb. (213/214.)

Geistige Veranlagung u. Vererbung. V. Dr. med. et phil. G. Sommer 2. Aufl. . . . . (Bd. 512.)

Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander. Von Dr. med. et phil. G. Sommer . . . . . . (Bd. 702.)

Die krankhaften Erscheinungen des Seelenlebens. Allgemeine Psychopathologie. Von Privatdozent Dr. phil. et med. E. Stern. (Bd. 764.)

Angewandte Psychologie. Methoden u. Ergebnisse. Von Privatdoz. Dr. phil. et med. E. Stern. . . . (Bd. 771.)

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten

Verzeichnis der bisher erschienenen Bände innerhalb der Wissenschaften alphabetisch geordnet

I. Religion, Philosophie und Psychologie.

Anthroposophie s. Theosophie

Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. 2. Aufl. (Bd. 345.)

Astrologie siehe Sternglaube.

Aufgaben u. Ziele d. Menschenlebens. Von Prof. Dr. J. Unold. 5. verb. A. (Bd. 12.)

Bergpredigt, Die. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. (Bd 710.)

Bergson, Henri, der Philosoph moderner Relig. Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

Berkeley siehe Locke, Berkeley, Hume.

Buddha. Leben u. Lehre d. B. V. Prof. Dr. R. Pischel. 3. A., durchges. v. Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Titelb. und 1 Taf. (Bd. 109.)

Christentum, Das, im Kampf u. Ausgleich m. d. griech.-röm. Welt. Studien u. Charakterist. a. s. Werdezeit. V. Prof Dr. J. Geffcken. 3. umg. Afl. (Bd. 54.)

— **Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation.** Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297, 298.)

— siehe Jesus, Kirche, Mystik im Christent.

Ethik. Grundzüge d. E. M. bes. Berücksicht. d. päd. Probl. 2. Aufl. V. E. Wentscher. (Bd. 397.)

— s. a. Aufg. u. Ziele, Sexualethik, Sittl. Lebensanschauungen, Willensfreiheit.

Freimaurerei, Die. Eine Einführung in ihre Anschauungswelt u. ihre Geschichte. Von Geh. Rat Dr. L. Keller. 2. Aufl. von Geh. Archivrat Dr. G. Schuster. (463.)

Glauben und Wissen. Von Privatdoz. Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Griechische Religion siehe Religion.

Handschriftenbeurteilung. Die. Eine Einführung in die Psychol. d. Handschrift. Von Prof. Dr. G. Schneidemühl. 2., durchges. u. erw. Aufl. Mit 51 Handschriftennachb. i. T. u. 1 Taf. (Bd. 514.)

Heidentum siehe Mystik.

Herbart, Johann Friedrich H.'s Leben und Lehre mit bes. Berücksichtigung seiner Erziehungs- und Bildungslehre. Von Bezirtsschulinspektor Dr. Th. Fritzsch. (Bd. 164.)

Hume siehe Locke, Berkeley, Hume.

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 3. Aufl. (Bd. 199.)

Jesuiten, Die. Eine histor. Skizze. V. Prof. Dr. H. Boehmer. 4. neub. A. (Bd. 49.)

Jesus. Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu. Von Kirchenrat Pfarrer D. Dr. P. Mehlhorn. 3. umg. Aufl. (Bd. 137.)

— **Die Gleichnisse Jesu.** Zugleich Anleitung z. quellenmäß. Verständnis d. Evangelien. Von Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. (Bd. 46.)

— s. auch Bergpredigt.

Israelitische Religion siehe Religion.

Juden, Geschichte der. J. s. Abt. IV.

Kant, Immanuel. Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. hrsg. v. Prof. Dr. A. Messer. Mit 1 Bildnis Kants. (Bd. 146.)

Kirche. Geschichte der christlichen Kirche. Von Prof. Dr. H. Frhr. v. Soden: I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Bd. 690.) II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. (Bd. 691.)

— siehe auch Staat und Kirche.

Kriminalpsychologie s. Psychologie d. Verbrechers, Handschriftenbeurteilung.

Leben. Das L. nach dem Tode i. Glauben der Menschheit. Von Prof. D. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)

Lebensanschauungen siehe Sittliche L.

Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander. Von Dr. phil. et med. G. Sommer. (Bd. 702.)

Locke, Berkeley, Hume. Die großen engl. Philos. Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. (Bd. 481.)

Logik. Grundriß d. L. Von Dr K. J. Grau. 2. durchg. u. veränd. A. (637.)

Luther. Martin L. u. d. deutsche Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis Luthers. (Bd 515.)

— s. auch Von L. zu Bismarck Abt. IV.

Mechanik d. Geisteslebens, Die. V. Geh. Medizinalrat Direktor Prof Dr. M. Verworn. 4. A. M. 19 Abb. (Bd. 200.)

Mission, Die evangelische. Von Pastor G. Baudert. (Bd. 406.)

Weltanschauungen, D., d. groß. Philosophen der Neuzeit. Von Prof. Dr. L. Busse. 6. Aufl., hrsg. v. Geh. Hofrat Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)
Weltentstehung. Entsteh. d. W. u. d. Erde nach Sage u. Wissenschaft. Von Prof. Dr. M. B. Weinstein. 3. Aufl. (Bd. 223.)
Weltuntergang in Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. S. Oppenheim und Prof. Dr. K. Ziegler. (Bd. 720.)
Willensfreiheit. Das Problem der W. Von Prof. Dr. G. F. Lipps. 2. Afl. (Bd. 383.)
— s. auch **Ethik, Mechanik d. Geisteslebens, Psychologie.**

II. Pädagogik und Bildungswesen.

Berufswahl, Begabung u. Arbeitsleistung i. ihren gegenseit. Beziehungen. V. W. J. Ruttmann. 2. A. M. 7 Abb. (Bd. 522.)
Bildungswesen, D. deutsche, i. s. geschichtl. Entwicklung. V. Prof. Dr. Fr. Paulsen. 4. Aufl. M. Bildn. P's. (Bd. 99/100.)
— s. auch Volksbildungswesen.
Erziehung. E. zur Arbeit. Von Prof. Dr. Edv. Lehmann. (Bd. 459.)
— **Deutsche E. in Haus u. Schule.** Von J. Tews. 3. Aufl. (Bd. 159.)
— s. a. Großstadterz., Relig. Erziehung.
Fortbildungsschulwesen, Das deutsche. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. F. Schilling. (Bd. 256.)
Fröbel, Friedrich. Von Dr. Joh. Prüfer. 2. verb. Aufl. M. 2 Abb. (Bd. 82.)
Großstadterziehung. Die Großstadt als Jugenderziehungs- und Jugendbildungsstätte. V. J. Tews. 2. Aufl. (327.)
Herbart. Johann Friedrich H.s Leben und Lehre mit besond. Berücksichtigung seiner Erziehungs- und Bildungslehre. Von Bezirksschulinspektor Dr. Th. Fritzsch. (Bd. 164.)
Hochschulen s. Techn. Hochschulen u. Univ.
Jugendpflege. Von Fortbildungsschullehrer W. Wiemann. (Bd. 434.)
Leibesübungen siehe Abt. V.
Mittelschule s. Volks- u. Mittelschule.
Pädagogik, Allgemeine. Von Prof. Dr. Th. Ziegler. 4. Aufl. (Bd. 33.)
— **Experimentelle P.** mit bes. Rücksicht auf die Erzieh. durch die Tat. Von Dr. W. A. Lay. 3., vrb. A. M. 6 Abb. (Bd. 224.)
— siehe Erziehung, Psychologie. Abt. I.
Pestalozzi. Leben u. Ideen. V. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. P. Natorp. 3. Afl. (250.)
Religiöse Erziehung in Haus u. Schule. V. Prof. Dr. F. Niebergall. (599.)
Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 180.)
Schule siehe Fortbildungs-, Techn. Hoch-, Volksschule, Universität.
Schulhygiene. Von Reg.-Rat Prof. Dr. L. Burgerstein. 4. Aufl. Mit 24 Abb. (Bd. 96.)
Schulkämpfe d. Gegenw. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 111.)
Student, Der Leipziger, von 1409 bis 1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)
Studententum, Geschichte des deutschen St. Von Dr. W. Bruchmüller. (Bd. 477.)
Techn. Hochschulen in Nordamerika. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. S. Müller. M. zahlr. Abb., Karte u. Lagepl. (190.)
Universitäten. Über U. u. Universitätsstud. V. Prof. Dr. Th. Ziegler. Mit 1 Bildn. Humboldts. (Bd. 411.)
Unterrichtswesen, Das deutsche, der Gegenwart. Von Geh. Studienrat Oberrealschuldir. Dr. K. Knabe. (Bd. 299.)
Volksbildungswesen. V. Stadtbbl. Prof. Dr. G. Fritz. 2. Aufl. M. 12 Abb. (Bd. 266.)
Volks- und Mittelschule, Die preußische, Entwicklung und Ziele. Von Geh. Reg.- u. Schulrat Dr. A. Sachse. (Bd. 432.)
Zeichenkunst. Der Weg z. Z. Ein Büchl. f. theor. u. prkt. Selbstbb. V. Dir. Dr. E. Weber. 3. A. M. 84 Abb. u. 1 Farbt. (430.)

III. Sprache, Literatur, Bildende Kunst und Musik.

Altnordische Literaturgesch. s. Literatur.
Architektur siehe **Baukunst** und **Renaissancearchitektur.**
Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. 2. Aufl. (Bd. 345.)
Baukunst. Deutsche B. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. A. Matthaei. 4 Bd. I. Deutsche Baukunst im Mittelalter. V. d. Anf. b. z. Ausgang d. roman. Baukunst. 4. Aufl. Mit 35 Abb. (Bd. 8.) II. **Gotik u. „Spätgotik".** 4. Aufl. Mit 67 Abb. (Bd. 9.) III. **Deutsche Baukunst in d. Renaissance u. d. Barockzeit b. z. Ausg. d. 18. Jahrh.** 2. Afl. Mit 63 Abb. i. Text. (Bd. 326.) IV. **Deutsche B. im 19. Jahrh. u. i. d. Gegenw.** 2. Afl. M. 40 Abb. (781.)
— siehe auch Renaissancearchitektur.
Beethoven siehe Haydn.
Bildende Kunst. Bau und Leben der b. K. Von Dir. Prof. Dr. Th. Volbehr. 2. Aufl. Mit 44 Abb. (Bd. 68.)
Bildende Kunst s. a. **Bauk., Griech. K., Impression., Kunst, Maler, Malerei, Stile.**
Björnson siehe Ibsen.
Buch. Wie ein Buch entsteht siehe Abt. VI.
— s. auch Schrift- u. **Buchwesen Abt. IV.**
Dekorative Kunst d. Altertums. V. Dr. Fr. Poulsen. M. 112 Abb. (Bd. 454.)
Denkmalpflege siehe Abt. IV.
Drama, Das. Von Dr. B. Busse. Mit Abb. 3 Bde. I: V. d. Antike z. franz. Klassizismus. 2. A., neub. v. Studienr. Dr. J. K. Riedlich, Prof. Dr. R. Imelmann u. Prof. Dr. Glaser. M. 3 Abb. II: Von Voltaire zu Lessing. 2. Aufl. Von Dir. Dr. Ludwig u. Prof. Dr. Glaser. III: V. d. Romant. z. Gegenw. (287/289.)
Drama. D. dtsche. D. d. 19. Jahrh. In s. Entwickl. dgest. v. Prof. Dr. G. Witkowski. 4. Aufl. M. Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)

IV. Geschichte, Kulturgeschichte und Geographie.

Japan. V. Prof. Dr. K. Haushofer. (822.)

Jena. Von J. b. z. Wiener Kongreß. Von Prof. Dr. G. Roloff. (Bd. 465.)

Jesuiten, Die. Eine hist. Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 4. Aufl. (Bd. 49.)

Indien. Von Prof. Dr. Sten Konow. (Bd. 614.)

Island, d. Land u. d. Volk. V. Prof. Dr. P. Herrmann. M. 9 Abb. (Bd. 461.)

Juden. Geschichte d. J. seit d. Unterg. d. jüd. Staates. Von Prof. Dr. J. Elbogen. (Bd. 748.)

Kartenkunde. Vermessungs- u. K. 6 Bde. Mit Abb. I. Geogr. Ortsbestimmung. Von Prof. Schnauder. (Bd. 606.) II. Erdmessung. Von Prof. Dr. O. Eggert. (Bd. 607.) III. Landmess. V. Geh. Finanzrat F. Suckow. Mit 69 Zeichn. (Bd. 608.) IV. Ausgleichungsrechnung n. d. Methode d. kleinst. Quadrate. V. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. E. Hegemann. M. 11 Fig. i. Text. (Bd. 609.) V. Photogrammetrie, (Einfache Stereo- u. Luftphotogrammetrie). V. Diplom-Ing. H. Lüscher. Mit 78 Fig. i. Text u. a. 2 Tafeln. (Bd. 612.) VI. Kartenkunde. V. Finanzr. Dr.-Ing. A. Egerer. 1. Einführ. i. d. Kartenverständnis. Mit 49 Abbildungen im Text. 2. Kartenherstellung (Landesaufn.). (Bd. 610/611.)

Kirche s. Staat u. K.; Kirche Abt. I.

Krieg. Kulturgeschichte d. Kr. Von Prof. Dr. K. Weule, Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Bethe, Prof. Dr. B. Schmeidler, Prof. Dr. A. Doren, Prof. Dr. P. Herre. (Bd. 561.)

— s. auch Feldherren.

Kriegsschiffe, Unsere. Ihre Entstehung u. Verwendung. V. Geh. Mar.-Baur. a. D. E. Krieger. 2. Aufl. v. Geh. Mar.-Baur. Fr. Schürer. M. 62 Abb. (389.)

Luther, Martin L. u. d. dtsche. Reformation. Von Prof. Dr. W. Köhler. 2., verb. Aufl. M. 1 Bildn. Luthers. (Bd. 515.)

Von Luther zu Bismarck. 12 Charakterbilder aus deutscher Geschichte. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Aufl. (123/124.)

Marx, Karl. Versuch einer Würdigung. V. Prof. Dr. R. Wilbrandt. 4. A. (621.)

Mensch u. Erde. Skizzen v. den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Kirchhoff. 4. Aufl.

— s. a. Eiszeit; Mensch Abt. V. [(Bd. 31.)

Mittelalter. Mittelalterl. Kulturideale. V. Prof. Dr. V. Vedel. I.: Heldenleben. II: Ritterromantik. (Bd. 292, 293.)

— s. auch Geschichte, Osten, Städte und Bürger i. M.

Moltke. Von Major F. C. Endres. Mit 1 Bildn. (Bd. 415.)

Münze. Grundriß d. Münzkunde. 2. Aufl. I. Die Münze nach Wesen, Gebrauch u. Bedeutg. V. Hofrat Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. M. 56 Abb. II. Die Münze in ihrer geschichtl. Entwicklung v. Altertum b. z. Gegenw. Von Prof. Dr. H. Buchenau. (Bd. 91, 657.)

Mythologie s. Abt. I.

Napoleon I. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 3. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 195.)

Nationalbewußtsein siehe Volk.

Natur u. Mensch. V. Dir. Prof. Dr. M. G. Schmidt. M. 19 Abb. (Bd. 458.)

Naturvölker, Die geistige Kultur der N. V. Prof. Dr. K. Th. Preuß. M. 9 Abb.

— s. a. Völkerkunde, allg. [(Bd. 452.)

Neugriechenland. Von Prof. Dr. A. Heisenberg. (Bd. 613.)

Neuseeland s. Australien.

Orient s. Indien, Palästina, Türkei.

Osten. Der Zug nach dem O. Die kolonisatorische Großtat d. deutsch. Volkes i. Mittelalter. V. Geh. Hofrat Prof. Dr. K. Hampe. (Bd. 731.)

Österreich. Ö.'s innere Geschichte von 1848 bis 1895. V. R. Charmatz. 3., veränd. Aufl. I. Die Vorherrschaft der Deutschen. II. Der Kampf der Nationen. (651/652.)

— **Geschichte der auswärtigen Politik Ö.'s im 19. Jahrhundert.** V. R. Charmatz. 2., veränd. Aufl. I. Bis zum Sturze Metternichs. II. 1848—1895. (653/654.)

— **Österreichs innere u. äußere Politik von 1895—1914.** V. R. Charmatz. (655.)

Ostmark s. Abt. VI.

Ostseegebiet, Das. V. Prof. Dr. G. Braun. M. 21 Abb. u. 1 mehrf. Karte. (Bd. 367.)

— s. auch Baltische Provinzen, Finnland.

Palästina u. s. Geschichte. V. Prof. Dr. H. Frh. v. Soden. 4. Aufl. M. 1 Plan v. Jerusalem u. 3 Ans. d. Heil. Landes. (6.)

— **P. u. s. Kultur i. 5 Jahrtausd.** Nach d. n. Ausgrab. u. Forschg. dargest. v. Prof. Dr. P. Thomsen. 2. A. M. 37 Abb. (260.)

Papyri s. Antikes Leben.

Polarforschung. Geschichte der Entdeckungsreisen zum Nord- u. Südpol v. d. ältest. Zeiten bis zur Gegenw. V. Prof. Dr. K. Hassert. 3. Aufl. M. 6 Kart. (Bd. 38.)

Polen. M. ein. geschichtl. Überblick üb. d. polnisch-ruthen. Frage. V. Prof. Dr. R. F. Kaindl. 2., verb. Aufl. M. 6 Kart. (547.)

Politik. Umrisse d. Weltpol. V. Prof. Dr. J. Hashagen. 3 Bde. I: 1871—1907. 2. A. II: 1908—1914. 2. A. (Bd. 553/54.)

— **Politische Hauptströmungen in Europa im 19. Jahrhundert.** Von Prof. Dr. K. Th. v. Heigel. 4. Aufl. von Dr. Fr. Endres. (Bd. 129.)

— **Politische Geographie.** Von Prof. Dr. W. Vogel. (Bd. 634.)

Pompeji, eine hellenist. Stadt in Italien. V. Geh. Hofrat Prof. Dr. Fr. v. Duhn. 3. Afl. M. 62 Abb. sowie 1 Plan. (114.)

Preußische Geschichte s. Brandenb.-pr. G.

Reaktion und neue Ära s. Gesch., deutsche.

Reformation s. Luther.

Reichsverfassung. Die neue R. Von Priv.-Doz. Dr. O. Bühler. (Bd. 762.)

Renaissance. Die R. Von Privatdoz. Dr. A. von Martin. (Bd. 730.)

Restauration u. Rev. s. Geschichte, dtsche.

Revolution. Geschichte der Französ. R. V. Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. Aufl. Mit 8 Bildn. (Bd. 346.)

— **1848.** 6 Vorträge. Von Prof. Dr. O. Weber. 3. Aufl. (Bd. 53.)

Rom. Das alte Rom. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. O. **Richter.** Mit Bilderanhang u. 4 Plänen. (Bd. 386.)
— **Geschichte der römischen Republik.** Von Privatdoz. Dr. A. **Rosenberg.** (838.)
— **Soziale Kämpfe i. alt. Rom.** V. Privatdozent Dr. L. **Bloch.** 4. Aufl. (Bd. 22.)
Rußland. Geschichte, Staat, Kultur. Von Dr. A. **Luther.** (Bd. 563.)
Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Geh. Studienr. Dr. O. **Weise.** 4. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 4.)
— **s. a. Buch. Wie ein B. entsteht.** Abt. VI.
Schweiz. Die. Land, Volk, Staat u. Wirtschaft. Von Regierungsrat Dr. O. **Wettstein.** Mit 1 Karte. (Bd. 482.)
Seekrieg s. Kriegsschiff.
Slawen. Die S. Von Prof. Dr. P. **Diels.** (Bd. 740.)
Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. **Maier.** 8. Aufl. (Bd. 2.)
— s. a. Marx, Rom; Sozialism. Abt. VI.
Staat. St. u. Kirche in ihr. gegens. Verhältnis seit d. Reformation. V. Pfarrer Dr. phil. A. **Pfannkuche.** (Bd. 485.)
— siehe auch Verfassung, Volk.
Stadt. Dtsche. Städte u. Bürger i. Mittelalter. V. Geh. Reg.-Rat Oberschulrat Dr. B. **Heil.** 4. Aufl. (Bd. 43.)
— **Verfassung u. Verwaltung d. deutschen Städte.** V. Dr. M. **Schmid.** (Bd. 466.)
Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte u. d. Wesen d. Astrologie. Unt. Mitwirk. v. Geh. Rat Prof. Dr. C. **Bezold** dargest. v. Geh. Hofr. Prof. Dr. Fr. **Boll.** 2. A. M. 1 Sternk. u. 20 Abb. (638.)
Student, Der Leipziger, von 1409 bis 1909. Von Dr. W. **Bruchmüller.** Mit 25 Abb. (Bd. 273.)
Studententum. Geschichte d. deutschen St. Von Dr. W. **Bruchmüller.** (Bd. 477.)
Südamerika s. Amerika.
Türkei, Die. V. Reg.-Rat P. R. **Krause.** Mit 2 Karten. 2. Aufl. (Bd. 469.)
Urzeit s. german. Kultur in der U.
Verfassung. Die neue Reichsverfassung. Von Privatdoz. Dr. O. **Bühler.** (762.)
Verfassung. Deutsches Verfassungsrecht i. geschichtlicher Entwicklung. Von Prof. Dr. Ed. **Hubrich.** 2. Aufl. (Bd. 80.)
— **Deutsche Verfassungsgeschichte** v. Anfange d. 19. Jahrh. bis zur Gegenw. Von Prof. Dr. M. **Stimming.** (639.)
— s. a. Steuern, d. neuen. Abt. VI.
Vermessungs- u. Kartenkunde s. Kartenk.
Volk. Vom deutschen V. zum dt. Staat. Eine Gesch. d. dt. Nationalbewußtseins. Von Prof. Dr. P. **Joachimsen.** 2. Aufl. (Bd. 511.)
Völkerkunde, Allgemeine. I: Feuer, Nahrungserwerb, Wohnung, Schmuck und Kleidung. Von Dr. A. **Heilborn.** M. 54 Abb. (Bd. 487.) II: Waffen u. Werkzeuge, Industrie, Handel u. Geld, Verkehrsmittel. Von Dr. A. **Heilborn.** M. 51 Abb. (Bd. 488.) III: Die geistige Kultur der Naturvölker. Von Prof. Dr. K. Th. **Preuß.** M. 9 Abb. (Bd. 452.)
Volksbräuche, deutsche, siehe Feste.
Volkskunde, Deutsche, im Grundriß. Von Prof. Dr. C. **Reuschel.** I. Allgemeines, Sprache, Volksdicht. M. 3 Fig. II. Glaube, Brauch, Kunst u. Recht. (Bd. 644/645.)
— s. auch Bauernhaus, Feste, Sternglaub., Volkstracht., Volksstämme.
Volksstämme, Die deutschen, u. Landschaften. V. Geh. Studr. Dr. O. **Weise.** 6. Afl. Mit 30 Abb. i. T. u. auf 20 Taf. u. 1 Dialektkarte Deutschlands. (Bd. 16.)
Volkstrachten, Deutsche. Von Pfarrer K. **Spieß.** Mit 11 Abb. (Bd. 342.)
Vorgeschichte Europas. Von Prof. Dr. H. **Schmidt.** (Bd. 571/572.)
Wiener Kongreß. Von Jena b. z. W. K. Von Prof. Dr. G. **Roloff.** (Bd. 465.)
Wirtschaftsgeschichte, Antike. V. Dr. O. **Neurath.** 2., umg. Aufl. (Bd. 258.)
— **Vom Ausgange d. Antike bis zum Beginn d. 19. Jahrhunderts.** (Mittlere Wirtschaftsgeschichte.) Von Prof. Dr. H. **Sieveking.** (Bd. 577.)
— s. a. Antikes Leben n. d. ägypt. Papyri.
Wirtschaftsleben, Deutsches. Auf geogr. Grundl. gesch. V. Prof. Dr. **Chr. Gruber.** 4. Aufl. V. Dr. H. **Reinlein.** (42.)
— s. auch Abt. VI.

V. Mathematik, Naturwissenschaften und Medizin.

Aberglaube, Der, in der Medizin u. s. Gefahr f. Gesundh. u. Leben. V. Geh. Medizinalrat Prof. Dr. D. v. **Hansemann.** 2. Aufl. (Bd. 83.)
Abstammungs- und Vererbungslehre, Experimentelle. Von Prof. Dr. E. **Lehmann.** 2. Aufl. Mit 26 Abb. (Bd. 379.)
Abstammungslehre u. Darwinismus. V. Pr. Dr. R. **Hesse.** 5. A. M. 40 Abb. (Bd. 39.)
Abwehrkräfte des Körpers, Die. Eine Einführung in die Immunitätslehre. Von Prof. Dr. med. H. **Kämmerer.** 2. verb. Aufl. Mit 52 Abbildungen. (Bd. 479.)
Algebra siehe Arithmetik.
Alkoholismus. Der A. V. Privatdoz. Dr. G. B. **Gruber.** 2. verb. A. M. 7 Abb. (103.)
Anatomie d. Menschen, D. V. Hofrat Prof. Dr. K. v. **Bardeleben.** 6 Bde. Jeder Bd. m. zahlr. Abb. (Bd. 418/423.) I. Zelle und Gewebe, Entwicklungsgeschichte. Der ganze Körper. 3. Aufl. II. Das Skelett. 3. Aufl. III. Muskel- u. Gefäßsystem. 3. umg. Aufl. IV. Die Eingeweide (Darm-, Atmungs-, Harn- und Geschlechtsorgane, Haut). 3. Aufl. V. Nervensystem und Sinnesorgane. 2. Afl. VI. Mechanik (Statik u. Kinetik) d. menschl. Körpers (der Körper in Ruhe u. Bewegung.) 2. Aufl.
— **siehe auch Wirbeltiere.**
Aquarium, Das. Von E. W. **Schmidt.** Mit 15 Fig. (Bd. 335.)

…beitsleistungen des Menschen, Die. Ein…ühr. in d. Arbeitsphysiologie. V. Prof. Dr. H. Boruttau. M. 14 Fig. (Bd. 539.)

— Berufswahl, Begabung u. Arbeitsleistung in i. gegens. Bezieh. V. W. J. Ruttmann. 2. Aufl. M. 7 Abb. (522.)

…ithmetik und Algebra zum Selbstunterricht. V. Geh. Studr. P. Crantz. 2 Bde. I.: Die Rechnungsarten. Gleichungen 1. Grades mit einer u. mehreren Unbekannten. Gleichungen 2. Grades. 7. Aufl. M. 9 Fig. i. Text. II.: Gleichungen, Arithmetik u. geometrische Reih. Zinseszins- u. Rentenrechn. Komplexe Zahlen. Binomischer Lehrsatz. 5. Aufl. Mit 21 Textfig. (Bd. 120, 205.)

…zneimittel und Genußmittel. Von Prof. Dr. O. Schmiedeberg. (Bd. 363.)

…tronomie. Die A. in ihrer Bedeutung für das praktische Leben. Von Prof. Dr. A. Marcuse. 2. Afl. M. 26 Abb. (378.)

— Das astronomische Weltbild im Wandel der Zeit. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. I. Vom Altertum bis zur Neuzeit. 3. Afl. M. 18 Abb. i. T. (Bd. 444.) II. Mod. Astronomie. 2. Aufl. Mit 9 Fig. i. T. u. 1 Taf. (Bd. 445.)

— siehe auch Mond, Planeten, Sonne, Weltall, Sternglaube. Abt. I.

…ome s. Materie.

…ge, Das, und die Brille. Von Prof. Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. Mit 84 Abb. u. 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)

…sgleichungsrechn. s. Kartenkde. Abt. IV.

…kterien, Die, im Haushalt und der Natur des Menschen. Von Prof. Dr. E. Gutzeit. 2. Aufl. Mit 13 Abb. (242.)

— Die krankheiterregenden Bakterien. Grundtatsachen d. Entsteh., Heilung u. Verhütung d. bakteriellen Infektionskrankheiten d. Menschen. V. Prof. Dr. M. Loehlein. 2. Afl. M. 33 Abb. (Bd. 307.)

— s. a. Abwehrkräfte, Desinfektion, Pilze, Schädlinge.

…u u. Tätigkeit d. menschl. Körpers. Einf. in die Physiologie d. Menschen. V. Prof. Dr. H. Sachs. 4. A. M. 34 Abb. (Bd. 32.)

…fruchtung und Vererbung. Von Dr. E. Teichmann. 3. Aufl. M. 3 Abb. (70.)

…enen und Bienenzucht. Von Prof. Dr. E. Zander. Mit 41 Abb. (Bd. 705.)

…chemie. Einführung in die B. in elementarer Darstellung. Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 12 Fig. 2. Aufl. v. Prof. Dr. H. Friedenthal. (Bd. 352.)

…ologie, Allgemeine. Einführ. i. d. Hauptprobleme d. organ. Natur. V. Prof. Dr. H. Miehe. 3. A. M. 44 Abb. (Bd. 130.)

—, Experimentelle. Regeneration, Transplantat. u. verwandte Gebiete. V. Dr. C. Thesing. M. 1 Taf. u. 69 Textabb. (337.)

— siehe a. Abstammungslehre, Bakterien, Befruchtung, Fortpflanzung, Lebewesen, Organismen, Schädlinge, Tiere, Urtiere.

Blumen. Unsere Bl. u. Pflanzen im Garten. Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 69 Abb. (Bd. 360.)

— Uns. Bl. u. Pflanzen i. Zimmer. V. Prof. Dr. U. Dammer. M. 65 Abb. (Bd. 359.)

Blut. Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

Botanik. B. d. praktischen Lebens. V. Prof. Dr. P. Gisevius. M. 24 Abb. (Bd. 173.)

— siehe Blumen, Lebewesen, Pflanzen, Pilze, Schädlinge, Tabak, Wald; Kolonialbotanik, Abt. VI.

Brille s. Auge u. d. Brille.

Chemie. Einführung in die allg. Ch. V. Studienrat Dr. B. Bavink. 2. Aufl. Mit 24 Fig. (Bd. 582.)

— Einführg. i. d. organ. Chemie: Natürl. u. künstl. Pflanz.- u. Tierstoff. V. Studienrat Dr. B. Bavink. 2. A. 9 Abb. (187.)

— Einführ. i. d. anorgan. Chemie. Von Studr. Dr. B. Bavink. M. 31 Abb. (598.)

— Einführung i. d. analyt. Chemie. V. Dr. F. Rüsberg. I. Gang u. Theorie d. Analyse. Mit 15 Fig. II. D. Reaktionen. Mit 4 Fig. (524. 525.)

— Die künstliche Herstellung von Naturstoffen. V. Prof. Dr. E. Rüst. (Bd. 674.)

— Ch. in Küche und Haus. Von Dr. J. Klein. 4. Aufl. (Bd. 76.)

— siehe a. Biochemie, Elektrochemie, Luft, Photoch., Radium; Agrikulturch., Farben, Sprengstoffe, Technik, Chem. Abt. VI.

Chirurgie, Die, unserer Zeit. Von Prof. Dr. J. Feßler. Mit 52 Abb. (Bd. 339.)

Darwinismus. Abstammungslehre und D. Von Prof. Dr. R. Hesse. 5. Aufl. Mit 40 Textabb. (Bd. 39.)

Desinfektion, Sterilisation und Konservierung. Von Reg.- u. Med.-Rat Dr. O. Solbrig. M. 20 Abb. i. T. (Bd. 401.)

Differentialrechnung unter Berücksichtig. d. prakt. Anwendung in der Technik mit zahlr. Beispielen u. Aufgaben versehen. Von Studienrat Dr. M. Lindow. 3. A. M. 45 Fig. i. Text u. 161 Aufg. (387.)

Differentialgleichungen. Von Studienrat Dr. M. Lindow. (Bd. 589.)

Dynamik s. Mechanik, Thermodynamik.

Eiszeit, Die, u. der vorgesch. Mensch. Von Geh. Bergr. Prof. Dr. G. Steinmann. 2. Aufl. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)

Elektrochemie u. ihre Anwendungen. Von Prof. Dr. K. Arndt. 2. Aufl. Mit 37 Abb. i. T. (Bd. 234.)

Elektrotechnik, Grundlagen der E. Von Oberingenieur A. Rotth. 3. Afl. (391.)

Energie. D. Lehre v. d. E. V. Oberlehr. A. Stein. 2. A. M. 13 Fig. (Bd. 257.)

Entwicklungsgeschichte d. Menschen. V. Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit 61 Abb. (Bd. 388.)

Ernährung und Nahrungsmittel. Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. N. Zuntz. 3. Afl. Mit 6 Abb. i. T. u. 2 Taf. (19.)

Experimentalchemie s. Luft usw.

Experimentalphysik s. Physik.

Farben s. Licht u. F.; s. a. Farben Abt. VI.

Festigkeitslehre. V. Gewerbeschulrat Baugewerksschuldir. Reg.-Baum. A. Schau. 2. Aufl. Mit 119 Figur. (Bd. 829.)

— siehe auch Mechanik, Statik.

Flechten siehe Pilze.

Fortpflanzung. F. und Geschlechtsunterschiede d. Menschen. Eine Einführung in die Sexualbiologie. V. Prof. Dr. H. Boruttau. 2. Aufl. M. 39 Abb. (Bd. 540.)

Garten. Der Kleing. Von Fachlehrer für Gartenb. u. Kleintierz. Joh. Schneider. 2. Aufl. Mit 80 Abb. (Bd. 498.)

— s. a. Blumen, Pflanzen; Gartenkunst Abt. IV, Gartenstadtbewegung Abt. VI.

Geisteskrankheiten. Von Geh. Med.-Rat Dir. Dr. G. Ilberg. 2. Aufl. (151.)

Genußmittel siehe Arzneimittel u. Genußmittel; Tabak Abt. VI.

Geographie s. Abt. IV.

— **Math. G.** s. Erdk. Abt. IV.

Geologie, Allgemeine. V. Geh. Bergr. Prof. Dr. Fr. Frech. 6 Bde. (Bd. 207/211 u. Bd. 61.) I.: Vulkane einst und jetzt. 3. Aufl. M. Titelbild u. 78 Abb. II.: Gebirgsbau und Erdbeben. 3., wes. erw. Afl. M. Titelbild u. 57 Abb. III.: Die Arbeit des fließenden Wassers. 3. Aufl. M. 56 Abb. IV.: Die Bodenbildung, Mittelgebirgsformen u. Arbeit des Ozeans. 3., wes. erw. Aufl. Mit 1 Titelbild u. 68 Abb. V. Steinkohle, Wüsten u. Klima der Vorzeit. 3. Aufl. Von Dr. E. W. Schmidt. M. 39 Abb. VI. Gletscher einst u. jetzt. 3. Aufl. M. 46 Abb. i. T.

— s. a. Kohlen, Salzlagerstätt. Abt. VI.

Geometrie. Analyt. G. d. Ebene z. Selbstunterricht. V. Geh. Studr. P. Crantz. 2. Aufl. Mit 55 Fig. (Bd. 504.)

— **Einführung i. d. darstellende Geometr.** Von Prof. P. B. Fischer. (Bd. 541.)

— **Geom. Zeichnen.** Von akad. Zeichenl. A. Schudeisky. Mit 172 Abb. i. Text u. a. 12 Taf. (Bd. 568.)

— s. auch Planimetrie, Trigonometrie.

Geomorphologie s. Erdkunde Abt. IV.

Geschlechtskrankheiten, Die, ihr Wesen, ihre Verbreitg., Bekämpfg. u. Verhütg. Für Gebildete aller Stände bearb. v. Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 5. A. Mit 4 Abb. u. 1 mehrfarb. Taf. (251.)

Geschlechtsunterschiede s. Fortpflanzung.

Gesundheitslehre. V. Prof. Dr. H. Buchner. 4. Aufl. Von Obermed.-Rat Prof. Dr. M. v. Gruber. M. 26 Abb. (Bd. 1.)

— **G. für Frauen.** Von Dir. Prof. Dr. R. Baisch. 2. Aufl. M. 11 Abb. (538.)

— **Wie erhalte ich Körper und Geist gesund?** Von Geh. Sanitätsrat Prof. Dr. F. A. Schmidt. (Bd. 600.)

— s. a. Abwehrkräfte, Bakterien, Leibesüb.

Graph. Darstellung. Die. V. Hofrat Prof. Dr. F. Auerbach. 2. Aufl. Mit 139 Figuren. (Bd. 437.)

Graphisches Rechnen. Von Oberlehrer O. Prölß. Mit 164 Fig. i. T. (Bd. 708.)

Haushalt siehe Bakterien, Chemie, Desinfektion, Naturwissenschaften, Physik.

Haustiere. Die Stammesgeschichte unserer H. Von Prof. Dr. C. Keller. 2. Aufl. Mit 29 Abb. i. Text. (Bd. 252.)

— s. a. Kleintierzucht, Tierzüchtg. Abt. VI.

Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

Hygiene s. Schulhygiene, Stimme.

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 3. Aufl. (Bd. 199.)

Immunitätslehre s. Abwehrkräfte d. Körp.

Infinitesimalrechnung. Einführung in die I. V. Prof. Dr. G. Kowalewski. 3. Aufl. Mit 19 Fig. (Bd. 197.)

Integralrechnung unter Berücksichtigung der praktischen Anwendung in der Technik mit zahlr. Beisp. und Aufgaben vers. Von Studienrat Dr. M. Lindow. 2. Aufl. M. 43 Fig. u. 200 Aufg. (673.)

Kalender, Der. Von Prof. Dr. W. F. Wislicenus. 2. Aufl. (Bd. 69.)

Kälte, Die. Wesen, Erzeug. u. Verwert. Von Dr. H. Alt. 45 Abb. (Bd. 311.)

Kaufmännisches Rechnen s. Abt. VI.

Kinematographie s. Abt. VI.

Konservierung siehe Desinfektion.

Korallen u. and. gesteinbild. Tiere. V. Prof. Dr. W. May. Mit 45 Abb. (Bd. 231.)

Kosmetik. Ein kurzer Abriß der ärztlichen Verschönerungskunde. Von Dr. J. Saudek. Mit 10 Abb. im Text. (Bd. 489.)

Landmessung s. Kartenkunde Abt. IV.

Lebewesen. Die Beziehungen der Tiere u. Pflanzen zueinander. Von Prof. Dr. K. Kraepelin. 2. Aufl. I. Der Tiere zueinander. M. 64 Abb. II. Der Pflanzen zueinander u. zu d. Tieren. M. 68 Abb. (Bd. 426/427.)

— s. a. Biologie, Organismen, Schädlinge.

Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander. Von Dr. phil. et med. C. Sommer. (Bd. 702.)

Leibesübungen, Die, und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. 4. Aufl. M. 20 Abb. (13.)

— s. auch Sport, Turnen.

Licht, Das, u. d. Farben. Einführung in die Optik. Von Prof. Dr. L. Graetz. 4. Aufl. Mit 100 Abb. (Bd. 17.)

Luft, Wasser, Licht und Wärme. Neun Vorträge aus d. Gebiete d. Experimentalchemie. V. Geh. Reg.-Rat Dr. R. Blochmann. 4. Aufl. M. 115 Abb. (Bd. 5.)

Luftstickstoff, D., u. s. Verwertg. V. Prof. Dr. K. Kaiser. 2. A. M. 13 Abb. (313.)

Maße und Messen. Von Dr. W. Block. Mit 34 Abb. (Bd. 385.)

Materie, Das Wesen d. M. V. Prof. Dr. G. Mie. I. Moleküle und Atome. 4. A. Mit 25 Abb. II. Weltäther und Materie. 4. Aufl. Mit Fig. (Bd. 58/59.)

Mathematik. Einführung in die Mathematik. Von Studienrat W. Mendelssohn. Mit 42 Fig. (Bd. 503.)
— **Math. Formelsammlung. Ein Wiederholungsbuch der Elementarmathematik.** Von Prof. Dr. S. Jakobi. I. Arithmetik u. Algebra. II. Geometrie. (646/47.)
— **Naturwissenschaft, Mathem. u. Medizin i. klass. Altertum.** V. Prof. Dr. Joh. L. Heiberg. 2. Aufl. M. 2 Fig. (370.)
— **Praktische M.** Von Prof. Dr. R. Neuendorff. I. Graphische Darstellungen. Verkürztes Rechnen. Das Rechnen mit Tabellen. Mechanische Rechenhilfsmittel. Kaufmännisches Rechnen i. tägl. Leben. Wahrscheinlichkeitsrechnung. 2., verb. A. M. 29 Fig. i. T. u. 1 Taf. II. Geom. Zeichnen. Projektionsl. Flächenmessung. Körpermessung. M. 133 Fig. (341, 526.)
— **Mathemat. Spiele.** V. Dr. W. Ahrens. 4. Aufl. M. Titelb. u. 78 Fig. (Bd. 170.)
— s. a. Arithmetik, Differentialgleichung, Differentialrechnung, Vektorrechnung, Geometrie, Graphisches Rechnen, Infinitesimalrechnung, Integralrechnung, Perspektive, Planimetrie, Projektionslehre, Spiele, Trigonometrie.

Mechanik. V. Prof. Dr. G. Hamel. 3 Bde. I. Grundbegriffe der M. Mit 38 Fig. II. M. d. festen Körper. III. M. d. flüss. u. luftförm. Körper. (Bd. 684/686.)
— **Aufgaben aus d. techn. Mechanik für den Schul- u. Selbstunterricht.** V. Prof. R. Schmitt. I. Statik u. Festigkeitsl. 2. Aufl. Aufg. u. Lös. II. Dynamik u. Hydraulik. 140 Aufgab. u. Lösung. m. zahlr. Figur. i. Text. (Bd. 558, 559.)
— siehe auch Statik, Festigkeitslehre.

Medizin i. klass. Altertum s. Mathematik.

Meer. Das M., s. Erforsch. u. s. Leben. Von Prof. Dr. O. Janson. 3. A. M. 40 F. (Bd. 30.)

Mensch u. Erde. Skizzen v. d. Wechselbezieh. zwischen beiden. Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Kirchhoff. 4. Aufl. (Bd. 31.)
— **Natur u. Mensch** siehe Natur.
— s. a. Eiszeit, Entwicklungsgesch., Urzeit.

Menschl. Körper. Bau u. Tätigkeit d. menschl. K. Einführ. i. d. Physiol. d. M. V. Prof. Dr. H. Sachs. 4. Aufl. M. 34 Abb. (32.)
— **s. auch** Anatomie, Arbeitsleistungen, Auge, Blut, Fortpflanzg., Herz, Nervensystem, Sinne, Verbildungen.

Mikroskop, Das. Seine wissenschaftlichen Grundlagen und seine Anwendung. Von Dr. A. Ehringhaus. Mit 76 Abb. (Bd. 678.)

Mikrotechnik. Einführung in die M. Von Dr. V. Franz und Dr. H. Schneider. (Bd. 765.)

Moleküle s. Materie.

Mond. Der. Von Prof. Dr. J. Franz. 2. Aufl. Mit 34 Abb. (Bd. 90.)

Nahrungsmittel s. Ernährung u. N.

Natur u. Mensch. V. Direkt. Prof. Dr. M. G. Schmidt. Mit 19 Abb. (Bd. 458.)

Naturlehre. Die Grundbegriffe der modernen N. Einführung in die Physik. Von Hofrat Prof. Dr. F. Auerbach. 4. Aufl. Mit 71 Fig. (Bd. 40.)

Naturphilosophie. Von Prof. Dr. J. M. Verweyen. 2. Aufl. (Bd. 491.)

Naturwissenschaft. Religion und N. in Kampf u. Frieden. V. Pfarrer Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)
— **N. und Technik. Am sausenden Webstuhl d. Zeit.** Übersicht üb. d. Wirkungen d. Naturw. u. Technik a. d. ges. Kulturleben. V. Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. W. Launhardt. 3. Afl. M. 3 Abb. (23.)
— **N., Math. u. Medizin i. klass. Altertum.** V. Prof. Dr. J. L. Heiberg. 2. Aufl. Mit 2 Fig. (Bd. 370.)

Nerven. Vom Nervensystem, sein. Bau u. sein. Bedeutung für Leib u. Seele im gesund. u. krank. Zustande. V. Prof. Dr. R. Zander. 3. Aufl. M. 27 Abb. (Bd. 48.)
— siehe auch Anatomie.

Optik. Die opt. Instrumente. Lupe, Mikroskop, Fernrohr, photogr. Objektiv u. ihnen verwandte Instr. V. Prof. Dr. M. v. Rohr. 3. Aufl. M. 89 Abb. (88.)
— siehe auch Auge, Kinemat., Licht u. Farbe, Mikrosk., Spektroskopie, Strahlen.

Organismen. D. Welt d. O. In Entwickl. u. Zusammenh. dargest. V. Oberstudienr. Prof. Dr. K. Lampert. M. 52 Abb. (236.)

Paläozoologie siehe Tiere der Vorwelt.

Perspektive, Die. Grundzüge d. P. nebst Anwendg. V. Prof. Dr. K. Doehlemann. 2. verb. Afl.. M. 91 Fig. u. 11 Abb. (510.)

Pflanzen. Die fleischfress. Pfl. V. Prof. Dr. A. Wagner. Mit 82 Abb. (Bd. 344.)
— **Uns. Blumen u. Pfl. i. Garten.** V. Prof. Dr. U. Dammer. M. 69 Abb. (Bd. 360.)
— **Uns. Blumen u. Pfl. i. Zimmer.** V. Prof. Dr. U. Dammer. M. 65 Abb. (Bd. 359.)
— **Werdegang u. Züchtungsgrundlagen d. landw. Kulturpflanzen.** V. Prof. Dr. A. Zade. Mit Abb. (Bd. 766.)
— s. auch Botanik, Garten, Lebewesen, Pilze, Schädlinge, Tabak; Kolonialbotanik. Abt. VI.

Pflanzenphysiologie. V. Dir. Prof. Dr. H. Molisch. Mit 63 Fig. (Bd. 569.)

Photochemie. V. Prof. Dr. G. Kümmell. 2. Afl. M. 23 Abb. i. T. u. a. 1 Taf. (227.)

Photogrammetrie s. Kartenkunde Abt. IV.

Photographie s. Abt. VI.

Physik. Werdegang d. mod. Ph. V. Studienr. Dr. H. Keller. M. 13 Fig. (343.)
— **Experimentalphysik, Gleichgewicht u. Bewegung.** Von Geh. Reg.-Rat. Prof. Dr. R. Börnstein. M. 90 Abb. (371.)

Physik. Ph. i. Küche u. Haus. V. Studienr. H. Speitkamp. 2. Aufl. Mit 54 Abb. (Bd. 478.)
— **Große Physiker.** Von Prof. Dr. F. A. Schulze. 2. Aufl. Mit 6 Bildn. (324.)
— s. a. Energie, Materie, Mechanik, Naturlehre, Optik, Relativitätstheorie, Wärme.

VI. Recht, Wirtschaft und Technik.

Elektrotechnik. Grundlagen d. E. V. Ober-ing. A. Rotth. 3. A. M. 70 Abb. (391.)
— s. auch Drähte und Kabel, Maschinen, Telegraphie.
Erbrecht. Testamentserrichtung und E. Von Prof. Dr. F. Leonhard. (Bd. 429.)
Ernährung u. Nahrungsmittel s. Abt. V.
Farben u. Farbstoffe. I. Erzeug. u. Verwend. V Dr. A. Zart. 31 Abb. (Bd. 483.)
— siehe auch Licht Abt. V.
Fernsprechtechnik s. Telegraphie.
Feuerungsanlagen, Industr., u. Dampfkessel. 2. Aufl. in Vorbereit. 1921. (Bd. 348.)
Fördereinrichtungen. Von Obering. O. Bechstein. (Bd. 726.)
Frauenbewegung siehe Abt. IV.
Funkentelegraphie siehe Telegraphie.
Fürsorge s. Kriegsbeschädigtenfürs., Kinderfürsorge.
Gartenstadtbewegung. Die. Von Landeswohnungsinspektor Dr. H. Kampffmeyer. 2. Aufl. M. 43 Abb. (Bd. 259.)
Gefängniswesen s. Verbrechen.
Geldwesen, Zahlungsverkehr u. Vermögensverwalt. Von G. Maier. 2. Aufl. (398.)
— siehe auch Münze Abt. IV.
Genußmittel s. Arzneimittel, Tabak.
Gewerblicher Rechtsschutz i. Deutschland. V. Ing. Patentanw. B. Tolksdorf. (138.)
— siehe auch Urheberrecht.
Graphische Darstell., Die. Eine allgemeinverst. Einführ. i. d. Sinn u. d. Gebrauch d. Methode. Von Hofrat Prof. Dr. F. Auerbach. 2. Afl. M. 139 Abb. (437.)
Handel. Geschichte d. Welth. Von Realgymnasialdirektor Prof. Dr. M. G. Schmidt. 3. Aufl. (Bd. 118.)
— **Geschichte d. dtsch. Handels** seit d. Ausgang d. Mittelalt. V. Dir. Prof. Dr. W. Langenbeck. 2. A. M. 16 Tab. (237.)
Handfeuerwaffen, Die. Entwickl. u. Techn. V. Major R. Weiß. 69 Abb. (Bd. 364.)
Handwerk. D. deutsche, in s. kulturgeschichtl. Entwicklg. V. Geh. Schulr. Dir. Dr. E. Otto. 5. A. M. 23 Abb. a. 8. Taf. (14.)
Haushalt s. Desinfekt., Chemie, Physik; Nahrungsm. Bakter. Abt. V.
Häuserbau siehe Beleuchtungswesen, Wohnungswesen.
Hebezeuge. Hilfsmitt. z. Heben fester, flüss. u. gasf. Körper. V. Geh. Bergrat Prof. R. Vater. 2. Aufl. M. 67 Abb. (196.)
Holz. Das H., seine Bearbeitung u. seine Verwendg. V. Insp. I. Großmann. Mit 39 Originalabb. i. T. (Bd. 473.)
Hotelwesen, Das. Von P. Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd. 331.)
Hüttenwesen siehe Eisenhüttenwesen.
Ingenieurtechnik. Schöpfungen d. I. der Neuzeit. Von Geh. Regierungsrat M. Geitel. Mit 32 Abb. (Bd. 28.)
Instrumente siehe Optische I.

Kabel s. Drähte und K.
Kälte. Die, ihr Wesen, i. Erzeug. u. Verwertg. V. Dr. H. Alt. M. 45 Abb. (31…)
Kaufmann. Das Recht des K. Ein Leitfaden f. Kaufleute, Studier. u. Juristen. V. Justizrat Dr. M. Strauß. (Bd. 409)
Kaufmännische Angestellte. D. Recht d. … V. Justizr. Dr. M. Strauß. (361.)
Kaufmännisches Rechnen. Von Oberlehrer K. Dröll. (Bd. 72…)
— **Höhere kaufm. Arithmetik.** Von Pr… I. Koburger. (Bd. 72…)
— **Lehrbuch der Rechenvorteile.** Schnellrechnen u. Rechenkunst. Von Ing. Dr. … Bojko. M. zahlr. Übungsbeisp. (73…)
— s. auch Rechenmaschine.
Kinderfürsorge. V. Prof. Dr. Chr. … Klumker. (Bd. 62…)
Kinematographie. Von Dr. H. Lehmann. 2. Aufl. V. Dr. W. Merté. Mit … zum Teil neuen Abb. (Bd. 35…)
Klein- u. Straßenbahnen. Die. V. Oberi… a. D. Oberlehrer A. Liebmann. … 85 Abb. (Bd. 32…)
Kleintierzucht, Die. Von Fachl. f. Gartenbau und Kleintierzucht Joh. Schneider. Mit 59 Fig. i. T. u. a. 6 Taf. (Bd. 60…)
— siehe auch Tierzüchtung.
Kohlen. Unsere. V. Bergass. P. Kukuk. 2. verb. Aufl. Mit 49 Abb. i. Text u. 1 Taf. (Bd. 3…)
Kolonialbotanik. Von Prof. Dr. F. Tobler. Mit 21 Abb. (Bd. 18…)
Kolonisation, Innere. Von A. Brenning. (Bd. 261)
Konservierung siehe Desinfektion.
Konsumgenossenschaft, Die. Von Prof. Dr. F. Staudinger. 2. Aufl. (Bd. 22…)
— s. auch Mittelstandsbewegung, Wirtschaftliche Organisationen.
Kraftanlagen siehe Dampfmaschine, Feuerungsanlagen und Dampfkessel, Wärmekraftmaschine, Wasserkraft.
Kraftübertragung, Die elekt. V. Ing. … Köhn. 2. Afl. M. 133 Abb. (Bd. 42…)
Krieg. Kulturgeschichte d. K. V. Prof. Dr. K. Weule, Geh. Hofrat Prof. Dr. … Bethe, Prof. Dr. B. Schmeidler, Prof. Dr. A. Doren, Prof. D. … Herre. (Bd. 56…)
Kriegsbeschädigtenfürsorge. In Verbindung mit Med.-Rat, Oberstabsarzt u. Chefarzt Dr. Rebentisch, Gewerbeschuldir. H. Back, Direktor des Städt. Arbeitsamts Dr. W. Schlotter hrsg. v. Prof. Dr. S. Kraus, Leit. d. Städt. Fürsorgeamts für Kriegshinterblieb. i. Frankfurt a. M. M. 2 Abbildgst. (52…)
Kriegsschiffe, Unsere. V. Geh. Marinebaurat a. D. E. Krieger. 2. Afl. v. Marinebaur. Fr. Schürer. M. 62 Abb. (38…)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Farben s. Licht u. F.; s. a. Farben Abt. VI.

Festigkeitslehre. V. Gewerbeschulrat Baugewerksschuldir. Reg.-Baum. A. Schau. 2. Aufl. Mit 119 Figur. (Bd. 829.)

— siehe auch Mechanik, Statik.

Flechten siehe Pilze.

Fortpflanzung. F. und Geschlechtsunterschiede d. Menschen. Eine Einführung in die Sexualbiologie. V. Prof. Dr. H. Boruttau. 2. Aufl. M. 39 Abb. (Bd. 540.)

Garten. Der Kleing. Von Fachlehrer für Gartenb. u. Kleintierz. Joh. Schneider. 2. Aufl. Mit 80 Abb. (Bd. 498.)

— s. a. Blumen, Pflanzen; Gartenkunst Abt. IV, Gartenstadtbewegung Abt. VI.

Geisteskrankheiten. Von Geh. Med.-Rat Dir. Dr. G. Ilberg. 2. Aufl. (151.)

Genußmittel siehe Arzneimittel u. Genußmittel; Tabak Abt. VI.

Geographie s. Abt. IV.

— **Math. G.** s. Erdk. Abt. IV.

Geologie, Allgemeine. V. Geh. Bergr. Prof. Dr. Fr. Frech. 6 Bde. (Bd. 207/211 u. Bd. 61.) I.: Vulkane einst und jetzt. 3. Aufl. M. Titelbild u. 78 Abb. II.: Gebirgsbau und Erdbeben. 3., wes. erw. Afl. M. Titelbild u. 57 Abb. III.: Die Arbeit des fließenden Wassers. 3. Aufl. M. 56 Abb. IV.: Die Bodenbildung, Mittelgebirgsformen u. Arbeit des Ozeans. 3., wes. erw. Aufl. Mit 1 Titelbild u. 68 Abb. V. Steinkohle, Wüsten u. Klima der Vorzeit. 3. Aufl. Von Dr. C. W. Schmidt. M. 39 Abb. VI. Gletscher einst u. jetzt. 3. Aufl. M. 46 Abb. i. T.

— s. a. Kohlen, Salzlagerstätt. Abt. VI.

Geometrie. Analyt. G. d. Ebene z. Selbstunterricht. V. Geh. Studr. P. Crantz. 2. Aufl. Mit 55 Fig. (Bd. 504.)

— **Einführung i. d. darstellende Geometr.** Von Prof. P. B. Fischer. (Bd. 541.)

— **Geom. Zeichnen.** Von akad. Zeichenl. A. Schudeisky. Mit 172 Abb. i. Text u. a. 12 Taf. (Bd. 568.)

— s. auch Planimetrie, Trigonometrie.

Geomorphologie s. Erdkunde Abt. IV.

Geschlechtskrankheiten, Die, ihr Wesen, ihre Verbreitg., Bekämpfg. u. Verhütg. Für Gebildete aller Stände bearb. v. Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 5. A. Mit 4 Abb. u. 1 mehrfarb. Taf. (251.)

Geschlechtsunterschiede s. Fortpflanzung.

Gesundheitslehre. V. Prof. Dr. H. Buchner. 4. Aufl. Von Obermed.-Rat Prof. Dr. M. v. Gruber. M. 26 Abb. (Bd. 1.)

— **G. für Frauen.** Von Dir. Prof. Dr. R. Baisch. 2. Aufl. M. 11 Abb. (538.)

— **Wie erhalte ich Körper und Geist gesund?** Von Geh. Sanitätsrat Prof. Dr. F. A. Schmidt. (Bd. 600.)

— s. a. Abwehrkräfte, Bakterien, Leibesüb.

Graph. Darstellung, Die. V. Hofrat Prof. Dr. F. Auerbach. 2. Aufl. Mit 139 Figuren. (Bd. 437.)

Graphisches Rechnen. Von Oberlehrer O. Prölß. Mit 164 Fig. i. T. (Bd. 708.)

Haushalt siehe Bakterien, Chemie, Desinfektion, Naturwissenschaften, Physik.

Haustiere. Die Stammesgeschichte unserer H. Von Prof. Dr. C. Keller. 2. Aufl. Mit 29 Abb. i. Text. (Bd. 252.)

— s. a. Kleintierzucht, Tierzüchtg. Abt. VI.

Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

Hygiene s. Schulhygiene, Stimme.

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 3. Aufl. (Bd. 199.)

Immunitätslehre s. Abwehrkräfte d. Korp.

Infinitesimalrechnung. Einführung in die I. V. Prof. Dr. G. Kowalewski. 3. Aufl. Mit 19 Fig. (Bd. 197.)

Integralrechnung unter Berücksichtigung der praktischen Anwendung in der Technik mit zahlr. Beisp. und Aufgaben vers. Von Studienrat Dr. M. Lindow. 2. Aufl. M. 43 Fig. u. 200 Aufg. (673.)

Kalender, Der. Von Prof. Dr. W. F. Wislicenus. 2. Aufl. (Bd. 69.)

Kälte, Die. Wesen, Erzeug. u. Verwert. Von Dr. H. Alt. 45 Abb. (Bd. 311.)

Kaufmännisches Rechnen s. Abt. VI.

Kinematographie s. Abt. VI.

Konservierung siehe Desinfektion.

Korallen u. and. gesteinbild. Tiere. V. Prof. Dr. W. May. Mit 45 Abb. (Bd. 231.)

Kosmetik. Ein kurzer Abriß der ärztlichen Verschönerungskunde. Von Dr. J. Saudek. Mit 10 Abb. im Text. (Bd. 489.)

Landmessung s. Kartenkunde Abt. IV.

Lebewesen. Die Beziehungen der Tiere und Pflanzen zueinander. Von Prof. Dr. K. Kraepelin. 2. Aufl. I. Der Tiere zueinander. M. 64 Abb. II. Der Pflanzen zueinander u. zu d. Tieren. Mit 68 Abb. (Bd. 426/427.)

— s. a. Biologie, Organismen, Schädlinge.

Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander. Von Dr. phil. et med. G. Sommer. (Bd. 702.)

Leibesübungen, Die, und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. 4. Aufl. M. 20 Abb. (13.)

— s. auch Sport, Turnen.

Licht, Das, u. d. Farben. Einführung in die Optik. Von Prof. Dr. L. Graetz. 4. Aufl. Mit 100 Abb. (Bd. 17.)

Luft, Wasser, Licht und Wärme. Neun Vorträge aus d. Gebiete d. Experimentalchemie. V. Geh. Reg.-Rat Dr. R. Blochmann. 4. Aufl. M. 115 Abb. (Bd. 5.)

Luftstickstoff, D., u. s. Verwertg. V. Prof. Dr. K. Kaiser. 2. A. M. 13 Abb. (313.)

Maße und Messen. Von Dr. W. Block. Mit 34 Abb. (Bd. 385.)

Materie, Das Wesen d. M. V. Prof. Dr. G. Mie. I. Moleküle und Atome. 4. A. Mit 25 Abb. II. Weltäther und Materie. 4. Aufl. Mit Fig. (Bd. 58/59.)